

ميخائيل باختين

الفرويديّة

MIKHAIL BAKHTIN ◆ FREUDISM

ترجمة: شكير نصر الدين



ميخائيل باختين

الفرويدية

ترجمة وتقديم

شكير نصر الدين



للنشر والتوزيع

2015

الكتاب : **الفرويدية**
تأليف : **ميخائيل باختين**
ترجمة وتقديم : **شكير نصر الدين**
المدير المسؤول : **رضا عوض**
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة : 0122/3529628
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس + (202) 25754123
هاتف : (202) 23953150 +
الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**
جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**
الطبعة الأولى 2015
رقم الإيداع 2014/14715
الترقيم الدولي : 978-977-499-144-2

مقدمة

حينما توجه سهام النقد لفرويد والفرويدية تنتفض عشيرته، من تلامذة ومريدين وأتباع ومتعصبين، حدث هذا في وقت قريب لما أصدر الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفري كتابه الحدث "أفول صنم"، الأكاذيب الفرويدية (2010). تحركت الآلة الهجومية، من إعلام سمعي وبصري، وانبرى أهل الاختصاص للرد على "المارق" الذي قام بتدنيس المعبد، والتجاسر على فرويد المعلِّم الملهم! مع أن كل تلك الجوقة لم ترد على الحجة بالحجة التي تدحضها، واكتفت في نهاية المطاف بانتظار أن تهدأ العاصفة، ويعود الناس إلى مآربهم، والمحللون النفسانيون إلى مرضاهم وعياداتهم. حدث هذا في وقتنا الحالي، بعد مرور عقود على وفاة سيجموند فرويد، وانتشار طريقته في التحليل النفسي في كل بقاع العالم؛ ولنا أن نتصور التلقي الروسي لـ "نظريـــة" الطبيب النمساوي، سنة

1927 بعد طبع كتاب ميخائيل بـاختين المثـير للجـدل. لقـد كـان للمفكر الروسي قصب السبق في بيان تهافت الفرويدية مـن خـلال نقده لأسسها الإبستمولوجية، وذلك بجعلها في إطارهـا الوضـعي الصحيح، ذي النزعة البيولوجية، والميـل البلاغـي البـارز، مختـزلا الإنسانية فـــي طبعها الحيواني الجنسي، ومكثفـا الـنفس البـشرية في جملة من "العقد" تمتح من الأساطير اليونانية، عـلى نحـو مغلـوط، أكـــثر مما ترتكـــز إلى العلم الفيزيولوجي الذي تدعي الانـضباط إلى قيوده. ماذا لو انتبـه العـالم إلى كتـاب بـاختين "الفرويديـة " في أوانه؟ لعل هناك نفحة من المثالية في هذا الافتراض، لكن الأكيد أن قدرها كـــان هو الاستمرار والانتشار، وذلك على كل حال أفضل من مصير أعمال ميخائيل باختين التي كـان نـصيبها أن تظـل طـيَّ الرفوف ولم يتعـــرف عليها الجمهور إلا بعد انصرام الأعـوام بـل

أحيانا عقود من الزمن؛ هذا ما لم يتم الذهاب حتى التشكيك في نسبها إلى صاحبها!

وكتاب "الفرويدية" الذي نقدمه للقارئ العربي اليوم قد عانى من الأمرَين حيث إن الغرب الأوروبي لم يتعرف عليه إلا في ثمانينيات القرن الماضي، كما تم اتهام باختين بكونه لم يطرف له جفن حينما انتحله من صاحبه... فولوشينوف! وإن نحن نحتفظ في ترجمتنا هذه على الصيغة التي ورد بها في طبعته الفرنسية، فذلك من باب الأمانة العلمية، وللنأي بأنفسنا عن السجال القديم الجديد الذي لم يثمر في نهاية المطاف ما يؤكد بصفة حاسمة نسبته لغير صاحبه. وحتى نضع القارئ العربي في الصورة، نورد أهم المواقف التي عرفها تلقي هذا الكتاب، فهذا تزفيتان تودروف يستنجد بمعجم قانوني متحدثا عن "قضية" و"شهود" ليصل في نهاية المطاف إلى أن ليس هناك "معلومة جديدة تضاف إلى هذا الملف"، تودروف نفسه الذي عدَّ إلى جانب جوليا كريستيفا من بين الباحثين الأوروبيين الأوائل الذين نقلوا الدراسات الباختينية من موطنها الأم إلى باقي أصقاع أوروبا الغربية. ومن قائل إن المفكر الروسي "اقترف سرقة كاملة الأوصاف والأركان"، ولذلك وجب "كشف القناع" عنه، وهذه حال الباحثين جان بول برونكار وكريستيان بوطا في كتابهما :"كشف القناع عن باختين. حكاية كذاب، ونصب وهذيان" (جنيف، دروز، 2011)، علما أن هذين الباحثين لا ينتميان إلى حقل الدراسات الباختينية، كما أن أقوى حججهما ترتكز على التداخل بين أعمال كل من فولوشينوف وباختين، في تجاهل (متعمد؟) للعلاقات التي كانت تجمع بينهما في إطار "حلقة

باختين"، وللحوارية والبوليفونية، التي طالما شكلت ركيزة في تفكير ميخائيل باختين؛ وهذا ما تذهب إليه الباحثة بنديكت فوثيي التي تفضل الحديث عن حلقة باختين ـ ميدفديف ـ فولوشينوف، من خلال وضع حد للسجال العقيم حول "الأبوة المشتركة" التي لم يتم الحسم فيها، والتي ترى أن هذا الحل يتميز بكونه لا يقطع الوحدة التيماتية والمنهجية بل والمعمارية لعمل تم إنجازه بصفة جماعية (...) لأن ذلك يتماشى وروح الحلقات التي كانت تجمع باحثين شاغلهم الوحيد هو العمل بصفة جماعية سواء في موسكو، أو بيترسبورج أو براغ أو نيفيل أو فيتبسك" وفي كل الأحوال، إن كل هذه الاعتبارات لا تقلل من قيمة الكتاب، سواء تعصب المرء لرأي هذا الفريق أو ذاك، وإن كنا شخصيا نميل إلى أن في تاريخ ميخائيل باختين الإبداعي، أكثر من خمسين سنة من النشاط العلمي، ما يرفع صاحبه فوق تلك المزاعم والشبهات، لأن مؤلفاته الأخرى، التي لا يرقى إليها أدنى شك من حيث أبوته لها، تشهد على علو كعبه، وعدم حاجته إلى انتحال أو سرقة أو غيرها، كما أن هناك أكثر من دليل نصي يُميل الكفة إلى صاحب "شعرية دوستويفسكي" و"جمالية الإبداع اللفظي" وغيرها، ونكتفي بالإشارة إلى مقتبسات مأخوذة من دراساته مثل "الكلمة في الرواية"، أو "تأملات حول القضايا التي تطرحها جمالية الفنون اللفظية"

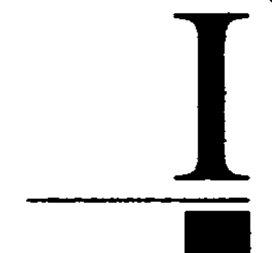
شكير نصر الدين

فبراير 2014

كتابات حول الفرويدية

ميخائيل باختين

(ف. ن. فولوشينوف)



ف. كوجينوف. س. كونكين

ميخائيل باختين. نظرة مختصرة في حياته وأعماله.

(1975 – 1895)

ولد ميخائيل ميخايلوفيتش باختين في اليوم السابع من شهر نوفمبر سنة 1895 بمدينة أوريل، وهناك عاش طفولته. كان أبوه من أسرة نبيلة عريقة، يعود وجودها إلى القرن الخامس عشر وقد طبع الكثير من أفرادها التاريخ والثقافة الروسيين، يجدر أن يذكر من بينهم الشاعر. ي. ي. باختين الذي يعد أحد مؤسسي أول مجلة في سيبيريا، و ن. ي. باختين الناقد المرموق، رفيق كاتينين وجريبويدوف الذي أشرف بين عامي 1840 و1860 على تسيير مستشارية مجلس الدولة.

عند ولادة ميخائيل ميخايلوفيتش لم تعد هناك من ممتلكات في حوزة أسرته؛ كان أبوه يعمل في مصرف بمدينة أوريل، ثم فيلنو (تعرف اليوم بـ فيلنيوس) وأوديسا، التي أنهى بها ميخائيل ميخايلوفيتش دراساته الثانوية عام 1913. وفي العام ذاته، التحق

بكلية التاريخ والفلسفة بجامعة نوفروسييسك (هي اليوم جامعة أوديسا)، التي غادرها بعد ذلك للالتحاق بجامعة سان بيترسبورج (لينتجراد، اليوم)، حيث كان يدرس علماء ذاع صيتهم آنذاك ـ العالم المتخصص في الحضارة اليونانية ف. زيلنسكي، وعالم المنطق أ. ي. فدينسكي، إلخ. لكن من خلال دراسته الشخصية للفلسفة وتاريخ الثقافة والجمالية والفيلولوجيا استطاع م. م. باختين سبك أفكاره ومناهجه في البحث.

وقد طبعته على الخصوص المعرفة التي اكتسبها من الثقافة الفلسفية الألمانية ومن الأدب الروسي، الذي لم يكن منفصلا عن تطور الفكر القومي، لقد كانت غايته المثلى تحقيق تركيب عضوي يجمع فيه هاجس النسقية والموضوعية ودقة الفكر الفلسفي الألماني باتساع وعمق الروحانية الروسية الشموليين.

حينما تخرج في الجامعة سنة 1918، استقر م. م. باختين بمدينة نيفيل (هي اليوم إحدى مدن المنطقة الإدارية فِلِيكِيي لوكي). وقد عمل مدرسا مدة عامين بمدرسة العمال الوحيدة، ثم بعدها بقليل انتخب رئيسا للجنة الدائمة بمجلس المؤسسة).

عام 1920 غادر م. م. باختين نيفيل إلى فيتبسك، التي كانت في تلك الفترة مركزا مهما للثقافة الروسية تنشطه الكثير من الشخصيات، التي أنشأت فيه معهدا عاليا للتعليم العمومي، ومدرسة للفنون الجميلة ومعهدا موسيقيا. وقد كان للمدينة مجلتها (فن)؛ كما استقبلت عازفين موسيقيين كبارًا (لأن مدينة فيتبسك كان يقطنها آنئذ العديد من الفنانين الذين عملوا بمسرح ماري السابق)؛ وهناك نظمت نقاشات عمومية، ومحاضرات، إلخ. هنا درَّس ميخائيل ميخايلوفيتش الأدب العام والجمالية في مؤسسات مختلفة؛ وقدم الكثير من المحاضرات العمومية، وأشرف على حلقات أدبية.

في مدينة فيتبسك شرع في تأليف كتب لم تنجز أو تنشر إلا فيما بعد بكثير، وهناك تعرف على ب. ن. ميدفديف، الذي كان حينها رئيسا للجنة التنفيذية بحكومة فيتبسك، وعلى ف. ن. فولوشينوف وي..ي. سوليرتنسكي وهما أستاذان بالمعهد الموسيقي لفيتبسك، أصبحا صديقين وتلميذين له، ومن حواراتهما مع م. م. باختين حول قضايا الفلسفة وعلم النفس والفيلولوجيا والجمالية صدرت فيما بعد عدد من الدراسات والكتب[1]

---

(1) راجع:ف. ن. فولوشينوف. الفرويدية. لينينغراد، 1925، والماركسية وفلسفة اللغة. لينينغراد، 1929؛ ب. ن. ميدفديف، المنهج الشكلي في =

عام 1921 تزوج م. م. باختين من فتاة من مدينة فيتبسك، إلينا ألكسندروفنا أوكلوفيتش (1901- 1971) التي سوف تصير على امتداد خمسين سنة ليس فقط رفيقة لا مثيل لها، بل أيضا مساعدة لا تعوَّض.

نظرا لإصابته عام 1923 بمرض العظام العضال (التهاب مزمن للعظام)، الذي سيجعله معطوبا في وقت قصير ويؤدي إلى قطع ساقه (عام 1938)، كان مجبرا على مغادرة منصبه وعاد إلى لينتجراد عام 1924 حيث أصبح مساعدا بمعهد الفن والمنشورات القومية.

عام 1924، وردا على طلب من **الروسي المعاصر**، مجلة شهيرة في ذلك الأوان التي كان من ضمن من يديرها أ. م. جوركي، كتب م. م. باختين **تأملات حول القضايا المنهجية التي تطرحها جمالية الفنون اللفظية**، وهي دراسة نظرية معمقة سلطت الأضواء على عدد من قضايا النقد الأدبي ونقد الفن، لكنها للأسف الشديد لم تعرف طريقها للنشر آنئذ، إذ ما فتئت مجلة الروسي المعاصر أن اختفت. هذا العمل الذي سوف نجده في مجلد الأعمال المختارة لميخائيل باختين الموجود حاليا قيد الإعداد بمنشورات "أدب"، يقدم حلا فريدا ومثمرا للقضايا المتعلقة بمادة وشكل ومحتوى العمل الفني، وهي قضايا استدعت ذلك الحين ـ والتي لن تكف

= النقد الأدبي. مدخل إلى شعرية سوسيولوجية. لينتغراد. 1928. وأيضًا المقالات المنشورة من طرف ف. ن. فولوشينوف في مجلات ومؤلفات.

عن استدعاء ـ نقاشات حادة وعقيمة في الآن نفسه. في هذا العمل يصوغ المؤلف المبادئ المنهجية التي سوف تشكل قاعدة لدراساته اللاحقة حول الأدب، والفترة ما بين 1920 و 1929 ستشهد، في مجال النظريات العامة مثلما في مجال تاريخ الثقافة، بلورته.شيئا فشيئا للتصورات التي سيعمل على تطويرها في كتبه حول دوستويفسكي وحول رابليه، وكذا في عدد معين من الدراسات حول طبيعة الكلمة، وماهية وتطور فن الرواية، إلخ.

أما عن نتائج أبحاثه، فلم يكن يستعجل نشرها ولم يخرج كتابه الأول إلا حينما بلغ الرابعة والثلاثين من العمر، مفضلاً مناقشة القضايا التي تشغله داخل حلقة من علماء ليننجراد المرموقين (الذين لم يكونوا جميعهم "أدباء": واحد من أعز أصدقائه كان هو عالم الأحياء ي. ي. كناييف، هو اليوم مراسل أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي)، وكتاب وفنانين.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن م. م. باختين، الذي يعد من أوائل علماء العالم الذين اهتموا بدراسة الثقافة الكرنفالية، كان منجذبا جدا نحو المخلوقات "الكرنفالية"، ومن بينهم نجد أصدقاءه وعلاقاته: الشاعر ن. أ. كليو ييف (1937 1887)، الناثر والشاعر الذي نسي ظلما ك. ك. فاجينوف (1934 1900)، مؤرخ الأدب ل. ف. بومبيانسكي (1940. 1894)، الشاعر المرتجل ب. م. زوباكين (1940 1894) الذي نشر كتابا شعريا بعنوان "الدب في الشارع" (ليننجراد، 1928)، إلخ. حلقة نجد أجواءها الكرنفالية في **نشيد التيس** (ليننجراد، 1928) وفي **أعمال**

وأيـام سفيـستنوف (لينينجـراد، 1929)، روايـات كونـستنتان فاجينوف، الذي يسخر فيها من بومبيانسكي، حيـث مثلـه باسـمَيْ تبتيلكين وكو كو.

عـام 1929، أصـدر م. م. بـاختين كتابـه قـضايا أعـمال دوستويفسكي، الذي سيخصص له لوناتشارسكي دراسة ضخمة (العالم الجديد، 1930، العدد الثالـث) حيـث وإن كـان يـدخل في جدال مع المؤلف، فإنه يؤكد على اعتبار هذا الكتاب أعظم ما وُجِد حول البنية الفنية لروايات دوستويفسكي.

وصحيح أن كتاب م. م. بـاختين هـو أول مؤلـف يظهـر فيـه دوستويفسكي كفنان عبقري وفريد من نوعه، الـذي تخـضع عنـده مقاربة العالم الجمالية إلى مبادئ جديـدة كليـا. لـيس فحـسب لأنـه يعتمد بقوة على تصورات فلسفية وأخلاقية وجمالية تـشمل طبيعـة وعي الإنسان وماهيته وكذا خصوصية الإبداع الفني بصفته وحدة عضوية بين محتوى وشكل. لكن يبقـى أنـه، عـلى امتـداد الكتـاب، تتمسك الدراسة بالواقع الفني لأعمال دوستويفسكي. وسواء تعلق الأمـر بالمبـادئ العامـة لفنـه، لبطلـه أو لموقـف مؤلفـه، للفكـرة، للموضوع أو للكلمة، فإننـا نلامـس في كـل موضـع هـذا الواقـع. نستطيع قراءة كتاب م. م. باختين من طريقين (كـل واحـدة سـوف تكون أحادية، بالطبع): أو بصفته كتـاب حـول الإنـسان والـوعي والفـن، أو بـصفته دراسـة حـول "بنيـة" العـالم الفنـي عنـد دوستويفسكي. لكـن قيمتـه التـي لا تقـدر بـثمن تتعلـق بالـصهر العضوي الذي يجريه بين هذين المظهرين، وهـو بـذلك يفلـت مـن

تلك القطيعة بين الشكل والمحتوى التي تميز الدراسات الأدبية مرارا، بهذه الدرجة أو تلك من الوضوح.

حينما صدر الكتاب، كان التاريخ الأدبي يشهد مواجهة بين المنهجية الشكلية والمنهجية السوسيولوجية (وهي نزعة سوسيولوجية شائعة في الحقيقة). تياران متعارضان في الظاهر، لكنهما كانا يلتقيان فيما هو أساسي، لكن الوحدة العضوية بين الشكل والمحتوى الفنيين كانت مقصوفة في هذه الحال أو تلك. ثم إن الذين كانوا (مثل ب. ي. أرفاتوف) يسعون إلى جمع التيارين داخل منهجية "شكلية ـ سوسيولوجية " لم يعملوا إلا على تضخيم عيوبهما، بينما من خلال نبذه لهذين التيارين واعتماده على التقاليد الكبرى للجمالية الكلاسيكية، فإن م. م. باختين كان يتبع طريقا مختلفا على نحو جذري.

ومن أجل رؤية واضحة لماهية التقليد الكلاسيكي في الجمالية، نذكر على سبيل المثال بهذا الحكم المعروف عن بوشكين: "لوحده فحسب، يعتبر مستوى الجحيم ثمرة عبقري سامي". بيد أنه إذا كان من السهل نسبيا إظهار "كيف صنع الجحيم"، فإنه من الأصعب جدا فهم وإظهار فيم "مستوى" قصيدة دانته هي مسبقا "ثمرة عبقري سامي". وهذا بالضبط ما يقوم به كتاب م. م. باختين، حيث "مستوى" روايات دوستويفسكي وبنية نسيجها اللفظي نفسها يبدوان لنا تحديدا بمثابة "ثمرة عبقري سامي"

فترة قليلة بعد نشر كتابه حول دوستويفسكي، استقر م. م. باختين عند حدود سيبيريا وكازاخستان، بمدينة كوستناي، حيث قضى ست سنوات تقريبا في العمل بمؤسسات محلية. حينها شغف بالقضايا التي تطرحها نظرية وتاريخ الرواية. عام 1935-1934 انتهى من دراسة ضخمة بعنوان **الكلمة في الرواية**[1]، وفي الفترة نفسها، شرع في أطروحة حول رابليه. تمت دعوته خريف عام 1936 إلى معهد موردوفيا التربوي (هو اليوم جامعة) بسارانسك، وهناك قضى سنة في تدريس التاريخ العام للأدب.

عام 1937 ذهب إلى موسكو واستقر في ضاحيتها، بمدينة كيمري، حيث أنهى كتابا عن رواية التعلم "Erziehungsroman"، وهي النوع من الرواية الألمانية للقرن 19 بعد أن كان بمثابة مختبر فيه نشأت الثقافة الفلسفية الجمالية لألمانيا نهاية القرن 18 وبداية القرن 19. تم وضع الكتاب لدى منشورات "الكاتب السوفييتي"، التي قامت بإعداد طبعه، لكن الحرب أخرت النشر وأدت الظروف الصعبة في تلك الفترة إلى ضياع المخطوط (وقد احتفظ المؤلف بجزء فقط من المسودة).

قبل الحرب، شارك م. م. باختين في أعمال شعبة النظرية الأدبية والجمالية في معهد الأدب العالمي أ. م. جوركي بأكاديمية العلوم

---

(1) تم نشر الفصل الأول من هذه الدراسة في مجلة "أسئلة الأدب" (1972، عدد 6)؛ ونشرت الدراسة في مجموعها في مجلد يضم مختارات من أعمال ميخائيل باختين (منشورات "الأدب").

بالاتحاد السوفييتي. يوم 14 أكتوبر من العام 1940 قدم بها عرضا حول **الكلمة في الرواية**؛ ويوم 24 مارس قدم عرضا آخر حول **الرواية باعتبارها جنسًا أدبيًّا**. وقد كان لهذين العرضين أثر كبير في الجمهور، وتم نشرهما فيما بعد[1]

عام 1940، أنهى دراسته حول فرانسوا رابليه في تاريخ الواقعية مع عقد العزم على تقديمها كأطروحة. لكن الحرب عصفت بمشاريعه، ولم يتم الدفاع عن الأطروحة إلا في العام 1946 (انظر أسفله). بعد ذلك، وباسترجاعه لهذه الأطروحة، قام بإعداد كتاب عن رابليه (طبع عام 1965). وأخيرا، عشية الحرب كتب حول الهجاء الساخر مقالة طويلة كان قسم تحرير الموسوعة الأدبية آنئذ قد التمسها منه؛ لكن المجلد العاشر الذي كانت المقالة منذورة له لم يصدر أبدا.

وإذا كان م. م. باختين بين عامي 1920 و1929 مشغولا على الأخص بقضايا النظرية العامة للأدب والثقافة في مجملها (خاصة بأسئلة نظرية المعرفة والجمالية والأخلاق وعلم نفس اللغة)، ففي الفترة الممتدة من 1930 إلى 1939 سيهتم بالدرجة الأولى بقضايا التطور التاريخي للأدب والثقافة (بالطبع دون أن يتخلى المؤلف عن التعميمات النظرية الواسعة). التاريخ هو "البطل" الرئيسي في عدد

(1) نشر الأول في مجلة أسئلة الأدب (1965، العدد الثامن) وفي المؤلف الأدب الروسي والأجنبي (سارانسك، 1967)؛ والثاني في المجلة ذاتها (1970، العدد الأول).

معين من أعماله حول الرواية وحول رابليه، وكذا الكتاب الذي سوف يشرع في إنجازه خلال الفترة نفسها حول أجناس الخطاب (وهذه قضية جوهرية تماما، والتي لا تزال دراستها تشغله حتى اليوم). ومن ثمة كذلك بعض التغييرات فيما يمكننا تسميته الموضوعة الداخلية لبحثه، الذي كان يضع في الواجهة، بين عامي 1920 و1929، موضوعة الفرد ودوره في إبداع الثقافة، بينما خلال عامي 1930 و1939 نرى بالتزامن مع مشكل التاريخ كيف تفرض موضوعة الشعب وإبداعه الثقافي نفسها. إن ما يهمه أكثر في تاريخ الثقافة هي فترات الانتقال: نهاية العالم القديم وبداية العصر الوسيط، الفترة التي تبشر بعصر النهضة، وتلك التي تتأكد فيها بصفة نهائية المنظومة الرأسمالية (نهاية القرن 18 وبداية القرن 19). فترات يجب القول بصدق إن دراستها، ولو بالنظر إلى تعقدها الاستثنائي، متأخرة جدا عن دراسة فترات النمو "الهادئة" والمتطورة، بهذه الدرجة أو تلك (العصر القديم والعصر الوسيط الكلاسيكيان، عصر النهضة "الكبرى"، الكلاسيكية وعصر الأنوار، والقرن التاسع عشر الأوروبي الغربي).

لقد قام م. م. باختين بتجديد شامل لرؤيتنا إلى نمو الأدب (والثقافة بصفة عامة) في القرون الأولى من عصرنا وذلك أنْ أفرد عددا من أعماله للمينيبية بصفتها حاملة لجنس نوعي. إن كتابه عن رابليه لا يبرز فحسب الملامح المنتمية على التخصيص إلى عصر النهضة، مثلما فعل ذلك إلى حد الآن الغالبية العظمى من الخبراء، لكن يبرز أيضًا قبل كل شيء مميزات هذا الانتقال نفسه الذي قاد

من العصر الوسيط إلى عصر النهضة. مجموعة من الأعمال حول الرواية سمحت له بإظهار كيف أدى الصراع الحاد بين عناصر متناقضة إلى صفات الفن الروائي التي وصلت إلى درجة كمالها في الرواية الغربية بالقرن 19. وأخيرا، في دراساته حول دوستويفسكي، وصف تكوين شعرية سوف تميز أدب القرن العشرين. وهذه الإشكالية، وإن قدمناها بالطبع هنا في خطوطها العريضة وبطريقة غير كاملة، فإنها تظل حاضرة في ذهن م. م. باختين عندما سيقوم خلال الحرب بتدريس اللغة والأدب الروسي، وكذا اللغة الألمانية، في المدارس الثانوية بمدينة كيمري.

عام 1945، ما إن وضعت الحرب أوزارها، حتى تمت دعوته من جديد إلى المعهد التربوي بموردوفيا. استجاب للدعوة وسافر إلى سارانسك حيث تمت تزكيته في الخريف من العام نفسه في منصبه مديرا لشعبة الأدب العام. و في العام 1957 حينما نشأت عن المعهد التربوي 1957 جامعة موردوفيا، هي اليوم جامعة ن. ب. أوجاريف، أشرف فيها على إدارة شعبة الأدب الروسي والأجنبي.

لقد خصص م. م. باختين أكثر من ربع قرن للعمل في مؤسسات التعليم العالي بموردوفيا ولقضية التعليم العمومي في هذه الجمهورية. لقد كانت فترة من الإبداع الزاخر والمتنوع بالنسبة لهذا المتخصص في التاريخ الأدبي، الذي لا يكل، وقد كان أيضا أستاذا ومربيا للطلبة الشباب، كما أنه كان مذيعا للفن والأدب في صفوف الجماهير العاملة.

خلال السنوات الأولى التي قضاها بسارانسك، واصل الاشتغال على دراسته الضخمة عن فرانسوا رابليه في تاريخ الواقعية، التي كان قد وضع مخطوطها منذ عام 1940 بمعهد الأدب العالمي أ. م. جوركي التابع لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي، قصد الحصول على درجة مرشح للعلوم الفيلولوجية. لكن المناقشة لم تتم إلا في خريف عام 1946. لقد حاز المؤلف على إشادة اللجنة المكونة من الدكتورين في العلوم الفيلولوجية أ. أ. سميرنوف وي. م. نوسينوف ومن الدكتور في تاريخ الفن أ. ك. جيفيلجوف، التي صرَّحت بأن م. م. باختين يستحق في نظرها الحصول على درجة الدكتوراه في العلوم الفيلولوجية، وقد حظيت هذه الإشادة بتزكية عدد معين من العلماء الآخرين أثناء تعقيباتهم في النقاش، مؤكدين بالأخص على أن العمل المقدم يمثل بالنسبة لدراسأتنا في التاريخ الأدبي "قيمة كبرى" بما في ذلك من الناحية المبدئية. لكن أصوات أخرى تعالت بالرفض، مثلما جاء في التقرير الذي أعد عقب ذلك بقليل، "فإن العضو المراسل لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي، ن. ك. بيكسانوف والدكتورين ن. ل. برودسكي وف. يا. كيبوتين قدموا اعتراضاتهم المبدئية على القضايا الجوهرية التي دافع عنها صاحب الأطروحة"[1] مما دفع الأعضاء الثلاثة في اللجنة للتعقيب مؤكدين على حكمهم ومقترحهم. بعد

---

(1) رسالة أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي، 1947، العدد الخامس، ص. 123.

ذلك جرى نقاش دام أكثر من سبع ساعات، انتهى بمنح م. م. باختين، وبالإجماع درجة مرشح لدكتوراه العلوم الفيلولوجية. عقب ذلك تم التصويت على مقترح اللجنة القاضي بمنحه درجة الدكتوراه، وهو مقترح حصل على سبعة أصوات مؤيدة مقابل ستة معارضة من أعضاء مجلس المعهد. لكن اللجنة العليا للتسجيل لم تؤكد ولم توقع على نتائج هذا التصويت، ولذلك السبب تم رفض منح درجة الدكتوراه في العلوم الفيلولوجية للمفكر م. م. باختين، حيث ظل عمله على هيئة المخطوط وبقي حبيس وثائقه طوال عشرين سنة، إلى أن أخذت منشورات "الأدب" المبادرة لنشره عام 1965 بعنوان **أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة**.

من غير الممكن ولا من الضروري القيام بفحص تفصيلي لهذا الكتاب ولجوانبه المتعددة، فهذا أمر سبقتنا إليه العشرات من الكتابات والمقالات النقدية التي تحيل إليه بصفة متنوعة أو كانت مخصصة له مباشرة. ولذلك سوف نكتفي بالقول، هديا على أحد المقالات، إنه يتعارض على الأخص مع أولئك الذين "يتناولون مشكل الطابع الشعبي للأدب وللفن بمنأى عن كل إحالة إلى التاريخ"[1]، وبأنه يشكل "إحدى أهم المحاولات التي شهدها

(1) ج. م. فريدلندر، ب. س. ميلاخ، ف. م. جيرمونسكي. قضايا الشعرية ونظرية الرواية في أعمال م. م. باختين. أخبار أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي، سلسلة "الأدب واللغة"، المجلد 30، ملزمة 1، موسكو، ص. 56.

تاريخنا الأدبي لشرح هذه القضية من خلال دراسة دور التقاليد الشعبية في ظهور الفن الكلاسيكي العالمي ودراسة العلاقات بين الأدب والفلكلور بفضل ذخيرة من الوثائق المقارنة المتصلة بنشأة الأجناس الملحمية والحكائية في آداب العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث"

والحقيقة أن الكتاب يزخر بالأفكار المثمرة التي أغنت التاريخ الأدبي السوفييتي، حيث يرجع الفضل للمؤلف في أن دخل إلى ممارستنا العلمية مفهوم "ثقافة الضحك الشعبية"، كما يستحق الإنصات إليه حينما يختتم بالقول إن في دراستهم للأدب والفن العالميين، ينبغي للخبراء معرفة الإنصات لصوت الشعب، مبدِع التاريخ. "لقد جرت كل فصول دراما التاريخ العالمي أمام الكورس (الصوت الجماعي) الشعبي الضاحك. وإذا لم يتم الإنصات لهذا الكورس، يستعصي فهم الدراما في مجموعها" يقول في ملاحظة ختم بها تحليله[1]

إضافة إلى ذلك، ومع أنه خصص لأعمال واحد من كبار فناني عصر النهضة، فإن كتاب م. م. باختين، شأنه شأن المؤلفات العلمية الحقيقية ـ يتجاوز "حدوده الطبيعية" بتسليطه الأضواء على الكثير من القضايا التي هي اليوم محل نقاش في التاريخ الأدبي وفي تاريخ الفن، وسط أهل الاختصاص في الفلكلور والعلوم المجاورة له.

---

(1) م. باختين. أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة. منشورات الأدب الوطنية. 1965. ص. 517.

لقد لاحظ بعض النقاد أن التأخر في نشر الكتاب فوّت على العلم عندنا، ولو فيما يخص التاريخ الأدبي، أن يحظى بقصب السبق لو تم نشره في حينه[1]

إن القضايا النظرية التي كان يطرحها الراهن على التاريخ الأدبي والتي جذبت انتباه م. م. باختين بين 1920 و1939 ظلت تشغله في العقود اللاحقة، إلى حد أن مشاريع أعماله كانت تزداد اتساعا وعمقا بلا توقف، بينما كانت أبحاثه تغتني على نحو مستمر بمصادر ووثائق جديدة صدرت باللغة الروسية أو بلغات أجنبية. وهكذا في عام 1963 طبعت "منشورات الكاتب" مؤلفه **قضايا شعرية دوستويفسكي** الذي عاد فيه مجددا إلى الدراسة المذكورة سابقا التي أفردها للكاتب الروسي الكبير والمنشورة عام 1929. لكن هذا الكتاب الجديد الذي كان له صدى كبير سواء في الخارج أو في بلده، يضم الكثير من المستجدات المهمة. إننا لا نريد فحسب الحديث عن مجموعة من القراءات النقدية المنشورة حول دوستويفسكي بعد الطبعة الأولى والتي كانت تدور بشكل ما حول الماهية البوليفونية لأعمال هذا الكاتب الإنساني. إننا نستحضر على الخصوص تلك الفصول والأجزاء التي تم اقتباسها وإغناؤها بظواهر وأفكار جديدة، ونستحضر أيضا الأساس النظري الواسع والعميق جدا، والتقدم الحاصل في المناهج، وكل ذلك حاضر على الأخص في الفصل الذي عنوانه **الكلمة عند دوستويفسكي** الذي

(1) أ. أنيكست. الضحك أمر عجيب. المسرح، 1967. العدد الأول، ص. 102.

يعتبره أحد النقاد "من أفضل الدراسات في أدبنا، من نوعها، بفضل تصنيفها لمختلف أنواع الكلمة في الرواية، وأفكارها الفريدة حول مسالك ومبادئ الدراسة العلمية للغة النثر الأدبي"[1]

قد نتفق أو نختلف مع أطروحة "قضايا شعرية دوستويفسكي" أو مع هذه الخلاصة أو تلك من خلاصاته، لكننا لا نستطيع، بل من المحال أن لا نقبل حقيقة أن دراسة م. م. باختين تذهب أبعد ممن يلامس مباشرة الفرادة الشعرية لأعمال دوستويفسكي، وحتى أهل الاختصاص الذين لا يشاطرون المؤلف منظومة أفكار كتابه يتفقون على الإقرار بأن "الدقة التي وضعت بها قضايا الشكل الفني تتجلى بوضوح في المشهد العام لتاريخنا الأدبي"[2]. وذلك ما يفسر أن هذا الكتاب، مثلما لاحظ أحد النقاد، "لا يعد فحسب من الكتب التي لا يمكن لأي مختص سوفييتي في التاريخ الأدبي تجاهلها، بل إنه يحتل أيضا مكانة راسخة في المجال العلمي للباحثين التقدميين الأجانب"[3]

أما أعمال م. م. باختين التي تعود إلى الفترة التاريخية حيث كان يمتهن التدريس العالي بمؤسسات التعليم بموردوفيا، فلا نعرف

---

(1) فريدلندر. الكتب الجديدة حول دوستويفسكي. الأدب الروسي. 1964. العدد 2، ص. 186.

(2) ب. بورسوف. عودة إلى الجدال، أكتوبر، 1965، العدد 2، ص. 202.

(3) ف. ي. إفنين. حول بعض القضايا المتعلقة بأسلوب وشعرية دوستويفسكي (عن إصدار بعض الكتب الجديدة حول دوستويفسكي فنانا)، أخبار أكاديمية العلوم، سلسلة"أدب": المجلد 24، 1965، الملزمة، ي. موسكو، ص. 73.

عنها في الوقت الراهن سوى النزر القليل، يتعلق الأمر بمقالات ودراسات نقدية بالمجلات الدورية المحلية التي لم يتم جمعها لحد الآن وأغلبها لا يزال ينتظر الطبع.

بمدينة سارانسك، سخَّر باختين الكثير من الجهد والوقت للشعبة التي كان يديرها لمدة طويلة وأيضا لتكوين وتربية طلبته. هو الصارم والعطوف في وقت معا، كان بمثابة القلب النابض للفريق الصغير من الأساتذة الذين كان يؤطرهم. ولأنه يعرف مميزات وقدرات كل واحد منهم فقد بذل كل ما في وسعه لتطويرها، وحتى يشعر المعنيّ بالأمر بأنه مسؤول عن المهمة التي أنيطت به. "بلباقة عجيبة، لم يكن يسحق أي أحد تحت سلطته" حسب ما تذكره م. يات شالدبينا التي عملت مساعدة إلى جانبه سنوات طويلة. "بل على العكس، كنا ننظر إليه مثل أخ أكبر، أو صديق يشع لطفا وإحساسا، وذلك ما كان يسمح له بأن يبث في كل واحد منا الرغبة والإرادة للرقي بمستوانا العلمي والفكري"

لقد كان يحب أن يستفيد زملاءه من معارفه الواسعة في الأدب واللسانيات والفلسفة، كما كان يفيدهم من تجربته العلمية والتربية الكبيرة. وكل الذين سنحت لهم الفرصة بالعمل معه ظلوا يكنون له، و إلى الأبد، الاحترام الصادق والاعتراف الخالص بالجميل.

في علاقته بطلابه كان دائم العطف والرعاية. لم يكن يجلس إليهم وبين يديه أوراق مصفرَّة عفا عنها الزمن، دوَّن فيها ما اتفق من الزاد المعرفي، مثلما يحدث للأسف كثيرا، بل كان يحضر بينهم

وهو محمل بما وسع من المعارف التي لم تكن تنفصل عنده عن العالم والمربي والإنسان. لقد كان يدرِّس أدب أوروبا الغربية بالأساس (العصر القديم، العصر الوسيط، عصر النهضة، عصر الأنوار، القرن 19 و20). "كانت شروحاته تجعلنا نتمثل مختلف أحداث الأدب والفن على خلفية التاريخ والثقافة الواسعة، وكان يجعلنا نرى فيها مكونا أساسيا في الإبداع الهزلي للجماهير الشعبية" هذا ما يذكره ن. ي. شيباكوف الذي تتلمذ على يديه من عام 1948 إلى 1953، وهذه الذكريات السعيدة عن دروس م. م. باختين نجد صدى لها عند ل. ي. جوتشينا وهي اليوم أستاذة مرموقة بإحدى مدارس جمهورية روسيا، حيث تقول "لقد كانت دروسه تحمل على الدوام أصداء كلمات أجنبية، التي هي الكلمات الأصلية لأشعار هوميروس أو فرجيل، دانتي أو رابليه، شكسبير أو جوته، ننصت إليه وكأننا مسحورون، يذكرنا دائما بالأفكار والصور التي أثار انتباهنا إليها"

كانت القاعات التي يلقي فيها دروسه مأهولة على الدوام. ومن بين جمهوره لم يكن هناك طلاب الفيلولوجيا فحسب، بل هناك الكثير من طلاب الكليات الأخرى.

وأثناء تدريسه بعاصمة موردوفيا، قام بإعداد الآلاف من طلاب الأدب، وأغلبهم اليوم يواصلون مهامهم في المدارس والمعاهد وأقسام التحرير الصحافية وفي المؤسسات العلمية بهذه الجمهورية وبمناطق كثيرة من بلادنا، ويحتفظ الجميع بواجب

الاعتراف لمن كان بالنسبة إليهم ذلك المعلم الذي لا يبخل عليهم برعايته وحدبه.

كان م. م. باختين يأخذ على محمل الجد هذا الجانب من نشاطه الذي يمكننا وصفه بالعمومي. طوال أعوام أشرف على إدارة ندوة دائمة حول الجمالية وتاريخ الفن المسرحي بمسرح الموسيقى والدراما بموردوفيا. وكثيرا ما نظم دورات من المحاضرات الموجهة خصيصا لكتّاب هذه الجمهورية، كما قدم المئات من المحاضرات لتقريب المعرفة الموجهة للعمال بمدينة سارانسك، في المعامل والمقاولات، في المدارس ومختلف المنظمات والمؤسسات. وفي كل مكان، كان يستقبل بامتنان صادق.

في شهر أغسطس 1961، أجبرته حالته الصحية على مغادرة منصبه بجامعة موردوفيا والاستفادة من التقاعد الوظيفي، لكن ذلك لم يمنعه من الحفاظ على علاقاته اليومية بشعبته وزملاء ربطته بهم سنوات من العمل المشترك. ثقافته الموسوعية وسحر شخصيته الخارق كانا يجذبان إليه باستمرار أولئك الذين يعرفونه عن قرب أو أولئك الذين يحتاجون إلى مساعدة منه. كان الناس يتقاسمون معه أفراحهم وأحزانهم، أو يطلبون مشورته. كان يستقبل في بيته كل يوم تقريبا طلابا أو أساتذة مساعدين، أو كتابا، وهو على استعداد دائم بأن يفيدهم من علمه الواسع. كان يقرأ مخطوطات شهاداتهم ومقالاتهم أو أطروحاتهم، رواياتهم أو أشعارهم. كانت تشجيعاته تمنحهم الثقة للتحليق بعيدا، والمئات من الناس يعترفون بالدور

الذي لعبه في حياتهم. هكذا مرت أيام وشهور وسنوات م. م. باختين في عاصمة موردوفيا.

أواخر عام 1969، تدهورت حالته الصحية وحالة زوجته إلينا ألكسندروفنا، مما دفعهما لمغادرة سارانسك مؤقتا، والذهاب للعلاج بموسكو. لكن شاءت الظروف أن يستقرا هناك.

إن السنوات العشرين التي بذل خلالها م. م. باختين نشاطا مكثفا بمؤسسات التعليم العليا بموردوفيا قد خلفت أثرا واضحا في حياة هذه الجمهورية، وفي تطور التعليم العمومي، وفي مجالها العلمي والثقافي. ما قام به لم يتم نسيانه، وفي نوفمبر من عام 1970، بمناسبة ميلاده الخامس والسبعين، وخمسين عاما من النشاط العلمي والتربوي، حصل على شهادة الشرف من مجلس السوفييت الأعلى لجمهورية موردوفيا الاشتراكية السوفييتية المستقلة، وقد رحبت بتلك المبادرة كل الأوساط التعليمية والأدبية في هذه الجمهورية.

بأعماله يواصل م. م. باختين أبهى تقاليد الفيلولوجيا في بلادنا ـ التاريخ الأدبي واللسانيات. إن جرأة أبحاثه النظرية لا توازيها إلا سعة وعمق تفكير يميل إلى التعميم لكنه يرتكز دائما وبصلابة على الحقائق. هو الذي كان ينأى بنفسه عن كل الحسابات الظرفية، لم يكن يستهدف في أبحاثه أبدا سوى مصلحة العلم.

العمر لا يرحم، لكن ميخائيل باختين، الذي يترفع على تعبه، يواصل العمل والسير إلى الأمام ـ في مقدمة الحياة!

ملخص لترجمة م. م. باختين

(1975 – 1895)

1895 17 نوفبر. ولد ميخائيل باختين بمدينة أوريل. الطفولة والشباب بأوريل، فيلنو (فيلنيوس) وأوديسا.

1913 أنهى دراسته الثانوية بمدرسة أوديسا.

1913–1918 الدراسة بكلية الفيلولوجيا والتاريخ بجامعة نوفوروسييك (تعرف اليوم بجامعة أوديسا) التي غادرها نحو جامعة سان بترسبورج. هناك أنهى دراساته.

1918–1920 التدريس بمدينة نيفيل (هي اليوم ضمن المنطقة الإدارية فليكيي لوكي، بالجمهورية الاشتراكية السوفييتية الفدرالية الروسية)، وبالإيديفانا ترودوفا شكولا (مدرسة العمال الوحيدة).

1920-1924 فيتبسك (التي كانت آنذاك مركزا ثقافيا بالغ الأهمية، وإليها لجأ العديد من المثقفين هربا من المجاعة والحرب). في مؤسسات مختلفة قام باختين بتدريس الأدب العام والجمالية، قدم محاضرات للعموم وأشرف على حلقة أدبية. بداية نشاطه الأدبي غير أن إكمال وطبع المؤلفات التي شرع فيها هناك كان لا بد لها من الانتظار.

التعرف على بافيل نيكولايفيتش ميدفديف (1891 1938) الذي كان حينها يرأس اللجنة التنفيذية للحكومة بفيتبسك وعلى كل من فالنتان نيكولايفيتش فولوشينوف (1934. 1897) وي. ي. سوليرتنسكي، الأستاذين بمعهد فيتبسك للموسيقى.

1921 اتخذ زوجة له فتاة شابة من فيتبسك، إلينا ألكسندروفنا أوكولفيتش (1971. 1901).

بداية من 1913 أصيب باختين بالتهاب مزمن للعظام سوف يؤدي سريعا إلى العجز وأخيرا، عام 1938، إلى بتر ساقه. كان مجبرا إذاك على التخلي عن عمله.

1929-1942 ليننجراد. عمل باختين بمعهد تاريخ الفن وبالمنشورات القومية، دون أن يكون له وضع المساعد.

1924 استجابة لمجلة **المعاصر الروسي** كتب باختين دراسة بعنوان تأملات حول القضايا المنهجية التي تطرحها جمالية الفنون اللفظية. لكن الدراسة لم تنشر، لأن المجلة توقفت عن الصدور. من بين أصدقاء ومعارف باختين في هذه الفترة، نجد الشاعر ن. أ. كليوييف (1937. 1887) الكاتب والشاعر ك. ك. فاجينوف (1934. 1900)، مؤرخ الأدب ل. ف. بومبيانسكي (1934. 1894)، والشاعر المرتجل ب.

م. زوبيانسكي (1937. 1894)، وأيضا عالم الأحياء ي. ي. كناييف.

1929-1936 قبضت منظمة الكولاج على باختين. بعد اتهامه بالدعاية الدينية، تم ترحيله إلى مدينة كوستناي (جمهورية كازخستان، منطقة كوستناي الإدارية. عمل بالإدارة المحلية، أعطى دروسا في المحاسبة. وقد ساعد المال المحصل من كتاباته على تحسين وضعه المادي، في البداية. اهتم بنظرية وتاريخ الرواية، وأكمل دراسته حول **الكلمة في الرواية**، وانكب على أطروحته حول رابليه.

1936-1937 في خريف 1936، تلقى باختين دعوة من المعهد التربوي لموردوفيا بمدينة سارانسك. لبى الدعوة ودرّس فيها لمدة سنة التاريخ العام للأدب.

1937-1945 بمدينة كيمري (المنطقة الإدارية لكالمين، جمهورية روسيا) أنهى باختين دراسة حول الرواية الألمانية في القرن 18، التي حال اندلاع الحرب دون نشرها بـ"الكاتب الروسي" وسيضيع مخطوط الدراسة أثناء الحرب. وقبل الحرب، أسهم باختين في أشغال شعبة النظرية الأدبية والجمالية بمعهد الأدب العالمي أ. م. جوركي لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي، موسكو.

بتاريخ 14 أكتوبر 1940، خلال حصة درس بالشعبة، قدم عرضًا بعنوان **الكلمة في الرواية**؛ ويوم 24 مارس 1941، قدم عرضًا آخر عن **الرواية باعتبارها جنسا أدبيا**. عام 1940 أكمل دراسته عن **رابليه في تاريخ الواقعية** التي كان يعتزم تقديمها كأطروحة، لكن المناقشة لن تتم إلا عام 1946. وفي نهاية المطاف كتب دراسة مطولة عن الهجاء الساخر التي

التمسها منه قسم تحرير الموسوعة الأدبية، لكن المجلد العاشر الذي كانت منذورة له لم يصدر أبدا.

1945 بعد الحرب بقليل، تمت دعوته من جديد إلى المعهد التربوي بموردوفيا.

1946 مناقشة الأطروحة التي تقدم بها باختين عام 1940 إلى معهد جوركي. منح درجة مرشح للعلوم الفيلولوجية، لكنه حرم من درجة الدكتوراه.

1945 .1965 سارانسك. عرف بنشاطه التربوي بالمعهد بصفته مدير لشعبة الأدب العام. في العام 1957، أصبح المعهد التربوي جامعة موردوفيا. أشرف فيها باختين على إدارة شعبة الأدب الروسي والأجنبي.

1961 .1969 لأسباب صحية، غادر باختين منصب عمله، ليواصل العيش مع زوجته في سارانسك وحفاظه على علاقات وثيقة بالجامعة.

1969 في نهاية العام، أجبرت الحالة الصحية الزوجين باختين للذهاب إلى موسكو قصد العلاج. وأصبح مقامهما في العاصمة دائما. أقاما في بيريدلنكو، ثم في موسكو.

1971 في اليوم الرابع عشر من شهر ديسمبر، توفيت إلينا ألكسندروفنا.

1975 7 مارس، توفي باختين بموسكو، وفي 8 مارس، ووري الثرى بمقبرة فدينسكويي، إلى جانب زوجته.



كتابات حول الفرويدية

ف. فولوشينوف

ما وراء الاجتماعي

دراسة حول الفرويدية

قال الدكتور: «شخصيًا، أنا متيقن من شيء واحد».

وحيث كان يحدوني الفضول لمعرفة رأي من التزم الصمت لحد ذلك الوقت، سألته: «ومم أنت متيقن».

أجابني: «من أني سوف أموت ذات صباح جميل، عاجلا أو آجلا».

قلت له: «لقد انهزمت، فأنا متيقن من شيء مغاير وهو أنني ولدت ذات مساء مشئوم».

(ليرمونتوف. بطل من زماننا).

I

بالطبع لا ريب في أنه لو لم أولد ذات مساء جميل (أو مشئوم) لَمَا كان للعالم الخارجي أو الداخلي من وجود بالنسبة إلي، ولا كان لحياتي من محتوى ولا نتائج، ولا كانت هناك أسئلة أو شكوك أو مشاكل. إن حدث ولادتي هو الشرط اللازم لحياتي ولنشاطي. كما لموتي أهميتها بكل تأكيد. لكن إذا حصرت بشكل كبير جدا الكون بين تينك النقطتين القصويين لحياتي الخاصة بحيث أصبحتا تحددان رؤيتي للعالم وصارتا مبتدأ ومنتهى فن العيش لدي وطمحتا إلى أن تصيرا أحداثا تاريخية، آنذاك يمكن القول إن حياتي كانت فارغة وبلا جدوى. إذ من أجل تأمل قاع الإناء يجب أن يكون الإناء خاليًا.

عندما تصل طبقة اجتماعية إلى مرحلة انحلالها ويكون عليها ترك المشهد التاريخي، تشرع أيديولوجيتها في تكرار لازمة أن

الإنسان هو في البدء حيوان، وتعمد على ضوء هذا الرأي إلى مراجعة كل قيم العالم، وخاصة قيم التاريخ، على حساب الطرف الثاني للصيغة الأرسطية («الإنسان حيوان اجتماعي»)، الذي يتم نسيانه بحزم؛ إن الأيديولوجيا تضع مركز ثقلها في كائن عضوي organisme بيولوجي مجرد، وتكون الأحداث الأساسية الثلاث لكل حياة حيوانية - من ولادة وعملية جنسية وموت - مدعوة لإزاحة التاريخ.

وبشكل مجرد يتم عزل الجزء اللااجتماعي، واللاتاريخي من الإنسان، ومنه يصنع المقياس والمعيار الأعظم لكل ما هو اجتماعي وتاريخي كما لو كان من المتاح هجر مناخ تاريخي صار عدائيا وباردا واللجوء إلى دفء الحيوانية العضوي! لكن ما الذي قد تعنيه ولادة إنسان بيولوجي مجرد، بالنسبة لمحتوى ونتائج نشاطه؟

إن الفرد المنعزل، بذاته والذي لا يتوفر سوى على موارده الخاصة لا يستطيع قطعا الارتباط بالتاريخ، إذ شريطة أن يكون عضوا في مجموعة اجتماعية، داخل طبقة معينة وبفضل هذه الطبقة يمكنه فقط الارتقاء إلى الواقع وإلى الكفاءة التاريخيين. ولولوج التاريخ لا يكفي أن يولد ماديا، شأن الحيوان الذي لا يدخل التاريخ، بل يجب لأجل ذلك أن يولد ثانية، إن جاز القول، ولادة اجتماعية، حيث لا يولد المرء بوصفه كائنًا عضويًّا بيولوجيًّا مجردًا، بل يولد بوصفه مزارعًا أو أرستقراطيًّا أو بروليتاريًّا أو بورجوازيًّا، وهذه هي النقطة الرئيسية. ويضاف إلى ذلك كون المرء يولد روسيًّا

أو فرنسيا، إلخ، وأخيرا أن يولد في العام.. 18 أو العام.. 19، وإذاك فحسب تبدأ الأيديولوجيا، ولذلك لا يمكن الادعاء بتجاهل هذه الولادة الثانية ـ الاجتماعية - وربط كل شيء بالحقيقة البيولوجية المتصلة بولادة وحياة كائن عضوي تم عزله، وبالتالي المغامرة بالانخراط في مشروع لا طائل من ورائه ومحكوم عليه بالفشل مسبقا: ليس هناك من عمل للإنسان في كله ولا من إنشاءات أيديولوجية يمكن تفسيرها وتأويلها على هذا النحو، بل حتى القضايا البيولوجية الخالصة على وجه التحديد يستحيل حلها برمتها ما لم نأخذ بعين الاعتبار الوضعية الاجتماعية للكائن العضوي الفردي قيد الدرس. إذ سواء في البيولوجيا (علم الأحياء) أو في مجال آخر لا يمكن أن ينصب الاهتمام، (مثلما هو عليه الحال لحد الآن) فحسب على عمر الفرد.

بيد أن هذا الكائن العضوي المجرد هو بالضبط ما تم الإعلاء من شأنه من طرف الفلسفة البرجوازية لنهاية القرن 19 وبداية القرن 20 وهي اللحظة التي قامت فيها فلسفة "المعرفة الخالصة"، "الأنا المبدعة"، "الفكرة"، "الروح المطلق"- فلسفة الأزمنة البرجوازية البطولية والتي لم تكن تنقصها لا الطاقة ولا قدر من الوضوح والتي حافظت على ميل ملحوظ إلى التاريخ والتنظيم البرجوازي ـ حلت مكانها "فلسفة الحياة" التي تتسم بالسلبية والخرف، وتصطبغ بألوان البيولوجيا وهي بالكاد قادرة على تصريف فِعْلَيْ "حَيِي"و "يحيا" في كل الأزمنة وكل الأحوال.

حينها غزا الأيديولوجيا معجم بيولوجي مأخوذ من الظواهر العضوية وصار يلصق بكل شيء استعارة بيولوجية وظيفتها إحياء شيء جامد داخل المناخ المتجمد للمعرفة الكانطية الخالصة، وصار شوبنهاور ونيتشه أساتذة الفكر الجدد حيث منحا للبيولوجيا في مستواها العاطفي قطبيها الاثنيان، التشاؤم والتفاؤل. كما أن برجسون Bergson، سيميل Simmel، دريش Driecsh ، جيمس James والنفعيين، بل حتى شيلر Scheler والظاهراتيين، وللختام شبينجلر Spengler (وعند الروس كل من ستيبون Stépoune، فرانك Frank وإلى حد ما، لوسكي Lossky) مهما اختلفت أفكارهم، يتفقون رغم ذلك على ما هو أساسي، فور جعلهم منظوماتهم تتمركز حول الحياة بالمعنى العضوي للكلمة – ويجعلون منها قاعدة لكل شيء، وكذا الحقيقة النهائية – وحيث يتكتلون ضد الكانطيين وفلسفة الشعور. إذ بالنسبة للفلسفة البرجوازية الراهنة، ما يهم وما يتمتع بقيمة هو ما يمكن عيشه وفهمه عضويًا، الواقع الوحيد هو دفق الحياة العضوية.

وكلما وضع مشكل التاريخ، يتم فورا تكييفه بالطريقة نفسها، وهنا يتم أيضا بذل كل الجهود لضمان أسبقية البيولوجي، إلى حد أن كل ما لا يقبل التضييق عليه في إطار المعيش البيولوجي الذي يخنق، سوف يتم الحكم عليه بأنه خيال وتجريد جاف وآلي، إلخ، مثلما يظهر ذلك جليا في النزعة البيولوجية التاريخية التي صاغها سبينجلر منهجيًا.

أما فيما يخص مناهج هذه الفلسفة البرجوازية في مجملها، فهي بالطبع ذاتية نظرا لأن الكائن العضوي يتم الشعور به، وفهمه من الداخل، وبالتالي لا مجال لقيام معرفة أو منهج عقلي (متعالي) للتحليل، وإنما يقوم هناك الحدس والتماهي الداخلي مع موضوع المعرفة، والتعاطف؛ لا مجال للنزعة الذاتوية المنطقية الخاصة بالمثالية الكلاسيكية، بل هناك ما هو أفدح منها، أي النزعة الذاتوية للإحساس العضوي الفضفاض.

وبالنسبة لهذه الفلسفة البيولوجية الراهنة تمثل الفرويدية le freudisme بديلا أصيلا، فيه تعبر ربما بطريقة هي الأوضح والأخصب عن ذلك الميل إلى هجر عالم التاريخ والاجتماعي le social من أجل الارتماء في حضن الدفء المغري للاكتفاء العضوي وللمعيش.

وسوف تتطرق دراستنا لهذه الفلسفة.

لكن إطار هذا البحث يفرض علينا الاكتفاء بجذور التصور الفرويدي لوحدها-بمنهجه وبـــ «لاشعوره»، - جذور سوف نتعرف فيها على ما يهمنا، أي التوجه العام للأيديولوجيا البرجوازية المعاصرة. ونعتقد أن علينا التمهيد لهذا النقد بعرض سوف نحرص فيه قبل أي شيء على أن نستخرج من هذه النظرية السمات العميقة والمحدِّدة التي سمحت لها بممارسة مثل هذا التأثير على قطاعات واسعة من البرجوازية الأوروبية.

II

بدون شك قد يعترض عدد من القراء بـأن الفرويديـة ليـست فلسفة وإنما هي نظرية اختبارية لعلم خاص ومحايـدة أيـديولوجيا، وأن فرويد يؤمن بالنزعة الطبيعية بل وبالمادية وبأنه يستخدم مناهج موضوعية، إلخ، إلخ[1] صـحيح أن الفرويديـة تـستند إلى بعـض الأمور التـي لا يمكـن الطعـن فيهـا علميـا، تـضاف إليهـا بعـض الملاحظات الاختبارية القليلة؛ لكن هذه النواة الاختبارية والمحايدة نسبيا- ولسوف نرى أنها لا تتمتع بكـل الأهميـة التـي يعتقـد بأنهـا تنطوي عليها- لا أحد بدءا بفرويـد نفـسه[2] يتـورع عـن تغليفهـا بطبقة سميكة من الأيديولوجيا، وهذه الأخيرة ليست محايـدة؛ وإذا

(1) سواء في روسيا أو في أوربا الغربية، هنـاك مـن سـعى إلى ربـط الفرويديـة بالمادية الجدلية، وهذه المساعي ناتجة عن سوء 'فهم مثلما سـوف نـرى فـيما بعد.

(2) في المؤلفين الأخيرين الاثنين، ماوراء مبدأ اللـذة، الأنـا والهـو، (1923)، وهمـا كتابـان فلـسفيان خالـصان لا يـدعان مجـالا للـشك في جـذور ايديولوجيته.

ما نظرنا إلى الفرويدية في مجموعها، فهذه المرة سوف تختفي هذه النواة الشقية تماما وبكل بساطة وسط لُجَّة من الأطروحات المتفلسفة الذاتوية subjectiviste. بيد أن الفرويدية تتمتع في الوقت الراهن بحضور لافت في العالم بأسره، وهذا النجاح الذي تلاقيه لدى الجماهير العريضة لا يعود لحيادها العلمي[1]

إن ما يحلم به في الواقع هو اكتشاف عالم جديد، قارة عذراء حقيقية في مكان يتجاوز ما هو اجتماعي وتاريخي- وقد نقول بكل جرأة- يتعدى ما هو مادي. قارة جديدة نستطيع أن نفترض منذ الآن أنها – رغم أن فرويد لم ينتبه لذلك في حينه-تقع خارج الفضاء وخارج الزمن، وأنها ستكون لا منطقية وثابتة (إذ ليس فيها لا تناقضات ولا انتفاءات)؛ هذا العالم الجديد، هو اللاشعور l'inconscient.

ليس لأن اللاشعور شيء جديد. إننا نعرفه جيدا سواء في سياق الفلسفة الذاتوية عند هارتمان Hartmann أو في السياق العلمي الصرف عند شاركو Charcot ومدرسته (جاني Janet وآخرين). لكن، حتى ولو أن اللاشعور عند فرويد، نهل في البدء من الأخير (شاركو)، واقترب في نهاية المطاف من روح الأول (هارتمان)، فذلك لا يقصي، من حيث المبدأ، أنه أصيل تماما ويمثل عصرنا أحسن تمثيل إلى حد بعيد.

---

(1) أثناء المؤتمر العالمي الأخير للمحللين النفسانيين، عام 1922، عبر الكثير من المشاركين عن خشيتهم من أن يؤدي المظهر السجالي في التحليل النفسي إلى نسيان هدفه العلاجي البدئي تماما. انظر في هذا الصدد الدكتور س. فيرينزي والدكتور أ. رانك، تطور التحليل النفسي.

بداية من عام 1889، بمدينة نانسي، كان فرويد - وهو إذاك مجرد طبيب نمساوي شاب جاء لاستكمال تكوينه بفرنسا - معجبا بتجربة قام بها بيرنهايم Bernheim[1]: لقد طلب من مريضة كانت تحت تأثير التنويم المغناطيسي Hypnose أن تقوم، بعد استيقاظها، بفتح مظلة وُضِعَتْ في ركن من غرفتها. وبعدما أفاقت من سباتها المغناطيسي، في اللحظة المحدَّدة، قامت بما أُمِرتْ به مع أدق التفاصيل، ذهبت إلى الركن وفتحت المظلة في غرفتها. وعند استفسارها عن دوافع تصرفها ذاك أجابت بأنها أرادت فحسب التأكد من أن المظلة هي مظلتها ـ وهذا دافع بعيد كليا عن الأسباب الحقيقية لتصرفها، لكن وحيث إنه تم اختلاقه لاحقا فإنه رغم ذلك أراح ضمير المريضة بالكامل. وعقب ذلك، وبفضل أسئلته وإيحاءاته الملحة توصل بيرنهايم في آخر المطاف إلى إرغام المريضة على تذكر السبب الحقيقي لتصرفها، وبعد جهد جهيد نجح في إقناعها وجعلها تستوعب الأمر الذي وُجِّه إليها أثناء التنويم المغناطيسي: لقد تم حذف النساوة Amnésie المتصلة بالتنويم المغناطيسي.

إن هذه التجربة مناسبة جدا كي تقودنا إلى غاية جذور التصور الأولي عند فرويد[2] والذي يتحدد، في بداياته، بثلاث قضايا جوهرية:

---

(1) في هذا الصدد، انظر: فرويد، تاريخ التحليل النفسي، 1924

(2) فيما يخص كل ما يلي من عرضنا، انظر:الدكتور بروير والدكتور فرويد: دراسات حول الهستيريا. ط 1، 1885؛ط 2، 1910؛ ط 3، 1922.

1) رغم جديته فالتحفيز الشعوري motivation consciente قد لا يتلاءم والأسباب الحقيقية لفعل ما.

2) غالبا ما يتحدد أي فعل كان بالقوى المباطنة للجهاز النفسي le psychisme دون أن تتجلى هذه القوى في الشعور.

3) يمكن بفضل بعض الوسائل جعل هذه القوى تتجلى في الشعور.

ومن هذه القضايا الثلاث سوف يقوم فرويد رفقة زميل له في المهنة وصديق أكبر منه سنا، هو الدكتور بروير Breuer، باستخلاص منهجه الأول المسمى التطهيري Cathartique.

ويمكن إيجاز هذا المنهج فيما يلي: إن الإصابات العصبية السيكولوجية المنشأ (بمعنى الناجمة عن صدمة مادية وغير عضوية) وخاصة الهستيريا Hystérie، تتأتى من تشكيلات نفسية لا يشعر بها المريض، نظرا للنساوة التي تصيبه، ولأنه يصعب مذاك إقصاؤها بصورة عادية فإنها تحدِد أعراض الهستيريا المستفحِلة[1] وبالتالي يجب عزلها عن النساوة وجلبها إلى الشعور وربطها بالخيط الموصل إليه، مما يسمح لها بالزوال، ويفترض أن زوالها يؤدي إلى اختفاء العرض Symptôme. وهذا يمثل التطهير. (وهذه لفظة أرسطية: التطهير يخلص من تأثيرات الذعر والشفقة، بوصفها نتيجة جمالية للتراجيديا).

---

(1) المرجع نفسه، الصفحات 1 ـ 14

وللوصول إلى إزالة النساوة والقضاء عليها لجأ فرويد وبروير إلى التنويم المغناطيسي (الكلي أو الجزئي)، وفي هذه المرحلة كانا أقرب بكثير إلى مدرسة شاركو (وبالخصوص جاني) من خلال تعريفهما للاشعور بوصفه حالة شبيهة بالنوم، أي جسم غريب مقيم في الجهاز النفسي والذي يقطع وحدة الشعور لانعدام صلات ترابطية متينة مع باقي عناصره، مثلما يقوم بذلك حلم اليقظة (نوم في حالة صحو)، في الحالة العادية لجهازنا النفسي والذي لا يخضع شكله بالدرجة ذاتها للصلات الترابطية المتينة التي تقتحم شعورنا. أما أهمية الفعل الجنسي، في المرحلة المتصلة ببروير، فإنه لم يتم التركيز عليها بعد.

هكذا يُقدَم اللاشعور الفرويدي عند ولادته.

ولنلاحظ الطابع النفسي الخالص لهذا المولود الجديد، ففي الوقت الذي كان فيه بروير لا يزال منشغلا بتقديم تبرير فيزيولوجي لمنهجيته، كان فرويد يتخلى حينها عن الفيزيولوجيا. ولنلاحظ أيضا أننا لا نتوصل إلى إنتاجات اللاشعور إلا عبر الشعور، وبصيغة أخرى، إن طريق اللاشعور ينطلق من الشعور ويمر عبر الشعور.

تتسم المرحلة الموالية في تاريخ الفرويدية أساسا بكون الجهاز النفسي يصير أكثر دينامية، كما تتسم خصوصا بنظرية الكبت[1] المشهورة.

(1) فرويد. تاريخ التحليل النفسي.

ما هو الكبت؟ Le refoulement

في المراحل الأولية لنمو شخصيتنا، لا يعرف جهازنا النفسي الفرق بين الممكن والمستحيل، ولا بين النافع والمضر، ولا بين المباح والمحرم. إن المبدأ الوحيد الذي يحكمه هو مبدأ اللذة (Lustprinzip)، إلى حد أنه في هذه المرحلة من نموه يصير مأهولاً بالتمثيلات والمشاعر والرغبات التي نشأت بكل حرية، لكنها في المراحل اللاحقة لهذا النمو سوف تتجلى بكل رعبها لشعورنا نظرا لطابعها الإجرامي والداعر.

يعتبر الجهاز النفسي عند الطفل أن كل شيء مباح؛ ثم - هذا ما قد يدهشنا- إنه يستغل كثيرا هذا الامتياز كي يشكل خزانا هائلا من الصور والرغبات الأكثر خلاعة، طبعا بالمعنى الذي تكتسيه في المراحل اللاحقة لنمونا، أما في مرحلته هذه، على العكس من ذلك، حسب فرضية فرويد، فإن النفوذ الكلي لمبدأ اللذة يقترن بالقدرة على الإشباع الهجاسي للرغبات[1]، هذا الإشباع الذي يسمح للطفل بأن يستمر في تجاهل الفرق بين الواقعي واللاواقعي (بالنسبة إليه كل تمثيل هو بمثابة واقع، مسبقا)، وسوف يستمر بعد ذلك، طوال حياتنا، في الحلم.

عقب ذلك يمر هذا النمو بمراحل أخرى، فيها سيشهد مبدأ اللذة ما ينازعه النفوذ من طرف مبدأ آخر للإنجاز النفسي، إنه مبدأ

(1) انظر: فرويد. علم الأحلام، موسكو، 1913؛ ص. 391. 388 وص. 403. 405.

الواقع. ومنذئذ سيكون على جميع إنتاجات الجهاز النفسي البرهنة على مواءمتها مع كلا المبدأين. إذ من الوارد، نظرا لغياب إشباع ممكن، أن الرغبة وتوقع اللذة يصيران مصدرًا للمعاناة، أو إذا تم إشباعهما، قد يؤديان إلى نتائج غير مُرْضِيَّة، وفي هذه الحال ينبغي قهرهما. ومن تم يحصل انتقاء نفسي معين، الذي بفضله خضع التشكيل الذهني وحده لتلك المواءمة المزدوجة، نقول يحصل على الاعتراف القانوني الذي يسمح له بالوصول إلى ذلك النظام الأعلى، أي الشعور، أو يمنحه على الأقل الحظ للوصول إليه وذلك بأن يصير قبل ـ شعوريا pré-conscient، بيد أن الانتقاء الذي لم يقم بذلك، والذي سيوجد بالنتيجة موضوعا خارج القانون، سوف يتم كبته، بهذا المعنى، في نسق اللاشعور. وبما أن هذا الكبت الذي يصاحب حياتنا بأكملها، يعمل بعيدا عن كل تدخل لشعورنا، فإن الشعور يتكفل بذاته في صورة مكتملة ومطهرة، وبدون الرجوع بتاتًا إلى لا شعور معين قد يجهل حتى وجوده وتشكُله، ما دام الكبت مرهونًا بطرف نفسي مخصوص يسميه فرويد مجازيا **الرقابة censure** وهذه الأخيرة تقع عند حدود منظومتَيْ الشعور واللاشعور، كما يترتب عن ذلك أن كل ما يقيم في الشعور يكون قد مر مسبقا عبرها[1]

وهكذا نستطيع، من وجهة نظر الدينامية النفسية، تعريف اللاشعور بصفته ما هو مكبوت.

---

(1) المرجع نفسه؛ انظر أيضًا: الأنا والهو. لينجراد، 1925، الفصل الأول والثاني.

ومن ثمة، ما هي تشكيلة، ومحتوى هذا اللاشعور؟ لمعرفة ذلك، نشير بداية إلى أن تهييجات جهازنا العضوي هي ما يحفز نشاطنا النفسي، وبعض هذه التهييجات خارجي وبعضها الآخر داخلي، وهذه الأخيرة هي ذات أصل حركي، أي أنها تتأصل في جسمنا. والتمثلات النفسية لهذه التهييجات الحركية يسميها فرويد بالغرائز pulsions (Triebe[1]) والتي، حسب غايتها وأصلها الجسمي (وهذا ما لا يكاد يدرسه فرويد) تنقسم إلى مجموعتين: مجموعة الغرائز الجنسية التي تهدف إلى حفظ النسل، ولو على حساب حياة الفرد، ومجموعة غرائز "الأنا" (Ichtriebe) وهدفها الحفاظ على الفرد - وهما مجموعتان لا يمكن اختزال الواحدة منهما إلى الأخرى - وبينهما تكون الصراعات ممكنة ومتعددة.

ولنتوقف بالأساس عند الغرائز الجنسية، ما دامت هي، في الوقت نفسه، من أكبر موردات اللاشعور، ولأنها بعد دراساته المعمقة على التخصيص لمجموعة الغرائز هذه، يمكن اعتبار ما قدمه فرويد لعلم الجنس بمثابة إنجازه الأكبر (طبعا بغض النظر عن المبالغة المخيفة لدوره في مجال الثقافة الذي تسبغه عليه الأيديولوجيا الجنسية).

لقد قلنا فيما سبق إن الطفل في المراحل الأولى لنموه النفسي يراكم خزانا هائلا من المشاعر والرغبات يعتبرها اللاشعور لا أخلاقية. ولا ريب أن هذا القول قد أدهش القارئ العادي وأزعجه

---

(1) فيما يخص كل ما يلي من عرضنا، انظر: النظرية العامة لدراسة الأعصبة.

كثيرًا والذي قد يتساءل من أين للطفل أن يستمد كل هذه الرغبات الخليعة.

بيد أن الغريزة الجنسية، أو الليبيدو La libido (الشهوة الجنسية)، تستوطن الطفل منذ البداية، تولد معه، ولا تتوقف مذاك، سواء في بدنه أو في جهازه النفسي، عن سلك حياتها، قد تخفت أحيانا لكنها لا تنطفئ أبدا، ولو أن البلوغ يميز مرحلة في نمو الليبيدو فهو لا يشكل رغم ذلك نقطة انطلاقه[1]

في المراحل الأولى لهذا النمو، وهي مراحل يؤدي فيها ضعف مبدأ الواقع إلى إخضاع الجهاز النفسي لنفوذ مبدأ اللذة، و لـ "كل شيء مباح" الخاص بها، تتميز الغريزة الجنسية أساسا بالسمات التالية:

1 . إن الأعضاء التناسلية التي سوف تمنح لمصادر هذه الغريزة نواتها الحركية المنظمة، ليست بعد سوى منطقة استثارة جنسية zone érogène (منطقة من الجسم قابلة للتهييجات الجنسية) تنافسها مناطق أخرى هي الفتحة الفمية (أثناء الرضاعة)، الشرج أو المنطقة الشرجية (أثناء التغوط)، بشرة الجلد، الإبهام أو أصبع القدم الذي يُمَص، إلخ..، بحيث نستطيع القول إن الليبيدو عند الطفل موزع في كل منطقة من جهازه العضوي، وإن أي منطقةٍ من جسمه قد تصير مصدرا حركيا له. المرحلة الأولى التي لا تعمل فيها بعد أسبقية الأعضاء التناسلية التي

(1) ثلاث مقالات في نظرية الجنس.

تسمح عند البلوغ بالتحكم ومراقبة كل شيء، يمكن تسميتها المرحلة السابقة للتناسل Prégénitale في نمو اللبيدو.

2. إن الغرائز الجنسية عند الطفل ليست مستقلة بالكامل كما أنها ليست متباينة بالكامل وتلتصق عن كثب بحاجياته الأخرى وبإشباعها - من طعام (رضاعة)، ومضغ وتغوط، إلخ...، - وتمنح لكل هذه الوظائف صبغة جنسية.

3. إن الغريزة الجنسية لدى الطفل يتم إشباعها من جهازه العضوي ذاته دون الحاجة إلى أي موضوع (أي شخص آخر)، مثلما رأينا فيما سبق: الطفل إيروسي- ذاتي auto-érotique.

4. إن مباينة اللبيدو الجنسية ماتزال متذبذبة (لا أسبقية للأعضاء التناسلية)، إلى حد أنه في المرحلة الأولى تكون الغريزة الجنسية ثنوية الجنس bisexuelle .

5. يمكن وصف الطفل بأنه منحرف متعدد الشكل pervers polymorphe، وذلك بالنظر إلى ما سبق: فهو قد يميل إلى المثلية، لأنه ثنوي الجنس وإيروسي ذاتي؛ وإلى السَّادية، والمازوخية وانحرافات أخرى، لأن اللبيدو المنتشر في كل موضع من جسمه قد يتشبث بأي ظاهرة أو إحساس عضوي.

وبالنسبة للطفل، فالعملية الجنسية العادية هي أصعب ما يمكن فهمه.

وهذا ما يفسر التصور الفرويدي للإيروسية عند الطفل والتي، مثلما قدمت هنا سماتها الكبرى، تسمح لنا بفهم أن ذاك الخزان الهائل من الرغبات الجنسية التي تولد بدورها جملة من التمثيلات والمشاعر، هو نتيجة اللبيدو الطفولي، حتى ولو تم كبته لاحقا بلا رحمة في اللاشعور.

بيد أن الحدث الرئيسي الذي يغلب على الجانب المكبوت من الحياة الجنسية الطفولية هو تثبيت اللبيدو حول الأم، يقترن بكراهية للأب، التي أطلق عليها عقدة أوديب والتي تمثل المحور المركزي لمذهب فرويد برمته، الذي يمكن تلخيصه كما يلي: إن الغريزة الإيروسية – طبعا، بالمعنى الذي حددنا به أعلاه الإيروسية الطفولية – تنصب بادئ الأمر على الأم التي ينسج معها الطفل، منذ الأصل علاقات مُجَنَسَنة sexualisés، بحيث إن أوطو رانك Otto Rank يذهب إلى حد منح مقام الجنين في رحم الأم طابع اللبيدو، والتأريخ لبدايات التراجيديا الأوديبية من الولادة ذاتها - بوصفها أول انتزاع لللبيدو من الأم، هو الأقسى من نوعه، ما دام يقطع الصلة معها. لكن اللبيدو يتجه بعناد نحو الأم، ويخلع على كل رعاية واهتمام توليهما للطفل مسحة جنسية (رضاعته، تنظيفه، مساعدته على التغوط، إلخ...) وترافق ذلك بالطبع ملامسات لأعضائه التناسلية التي تمنحه أحاسيس ممتعة والتي قد تؤدي إلى الانتصاب الأول عنده[1]. إنه ينجذب نحو سرير أمه، نحو جسدها، كما أن ذكرى غامضة في جهازه العضوي تحمله نحو رحم

(1) بصدد هذا الموضوع: انظر: كتابات كارل يونج، أهمية الأب في تحديد مصير الأفراد، وأعمال أوطو رانك.

الأم، وتدفعه إلى الرجوع إليه مجددا. ويستتبع ذلك ميل عضوي لزنا المحارم[1]، مولد بالضرورة لتمثيلات ومشاعر ورغبات سفاحية désirs incestueux. ويستمر ذلك إلى غاية اليوم الذي تصطدم فيه غرائز أوديب الصغير بالأب، حارس مقام الأم ومالك الأم بالمعنى الذي قد يخمنه الطفل بصورة مبهمة من خلال جسمه، هذا الأب الذي ينتهي به المطاف إلى التدخل بفعالية، وعلنيا، في علاقات الطفل بأمه، مانعا هذه الأخيرة من حمله إلى سريره، ومجبرا إياه على أن يكون مستقلا ويستغني عن مساعدة الأم لدرجة تجعل الأمر يصل بالطفل إلى الشعور بالكراهية تجاه أبيه والرغبة الطفولية في موته الذي يضمن له الانفراد بامتلاك أمه، هذا في الوقت الذي يترك فيه نفوذ مبدأ اللذة شبه المطلق كامل الحرية لميولاته ـ العدوانية منها والمتصلة بزنا المحارم- ويتيح تفتق ما يستتبعها من مشاعر وصور ورغبات من شتى الأصناف.

ونتيجة لذلك، فإن مبدأ الواقع وصوت الأب، بممنوعاته وتحويله إلى صوت الشعور، سيتناهبان غرائز زنا المحارم تلك ويكبتانها في اللاشعور، وهكذا يحددان نساوة تنسينا كليا عقدة أوديب ـ ما دمنا لا نحتفظ، عموما بأي ذكرى عما حدث لنا قبل سن الرابعة – والغرائز المكبوتة سوف تترك المكان لتخوف قد يقود، في حالة وجود عقدة أوديب حادة، إلى مخاوف طفولية[2] phobies infantiles.

---

(1) أوطو رانك، صدمة الولادة.

(2) فرويد، التحليل النفسي لمخاوف الأطفال.

إن هذا الحدث، الذي يعود إلى ما قبل تاريخ حياتنا، يتخذ في الفرويدية أهمية كبرى ومصيرية على التحقيق بالنسبة للقادم من الأعوام. إذ إن هذا الحب الأول وهذه الكراهية الأولى سيظلان إلى الأبد بمثابة مشاعرنا العضوية الأشد أصالة، تلك التي، وهي فريدة من نوعها، لن تخفيها أي من علاقاتنا اللاحقة؛ حب أول منسي يعقب وحدة عضوية تامة مع تلك التي تمثل موضوعا له، أي الأم، والذي مقارنة به فإن كل العلاقات الجديدة، المعيشة على ضوء الشعور، سوف تبدو مصطنعة، وذهنية، غريبة عن أعماق كياننا العضوي الحقيقية، ويذهب أوطو رانك إلى اعتبار علاقاتنا اللاحقة برمتها مجرد بديل مصطنع لهذه العلاقات الأولى، وأن اتحادنا الجسدي المقبل هو مجرد تعويض جزئي عن فقدان لحالة وجودنا داخل الرحم[1]، بحيث إن كل أحداث حياتنا كأشخاص ناضجين سوف تستمد قوتها النفسية من ذلك الحادث الأول الذي نبذناه في لا شعورنا، وأن بريقه مجرد نور مستعار فقط، وأننا لا نقوم فيما بعد سوى بتكرار (دون أن يتوفر لنا عنه أدنى شعور) هذا الحادث البدائي لعقدة أوديب، وذلك بأن نضفي على شركائنا الجدد تلك المشاعر المكبوتة، والحية دوما (ما دام لا شيء يندثر في اللاشعور)، التي ألهمنا إياها الأب والأم؛ بينما يَعتبِر فرويد، وهو أكثر حذرًا من غيره عمومًا، أن نجاح حياتنا العاطفية مرهون إلى حد بعيد بقدرتنا على تحرير الليبيدو لدينا من تثبيته حول الأم (فالمحبوبة الأولى لدى

(1) أوطو رانك، صدمة الولادة.

الشاب تشبه تلك، في العادة[1]) كما أن صورة الأم تلك قد تؤثر سلبيا على تطور الليبيدو لدينا، فور أن يعمل التخوف من الزنا بالمحارم، بالنظر إلى الشعور، على تحويل حبنا للأم إلى روحانية قسرية، إلى حب - احترام يتمرد كليا على أبسط فكرة اشتهاء، ويتحد بأي احترام كان، بأي روحانية، إلى حد أنه يمنع أي علاقة جسدية مع امرأة محترمة ومحبوبة على المستوى الروحي (صورة الأم- سبب العجز النفسي)، ويحدد بالتالي الانشقاق الكارثي للبيدو لدينا، وهو في الأساس واحد، إلى تيارين، شغف حسي وارتباط روحي، غير قادرين على الاتحاد حول الموضوع ذاته.

علاوة على ذلك، ولو أن عقدة أوديب ـ بصفتها منارة ضوء مركزية في نسق اللاشعور - لها جاذبيتها لدى مجموعة منحصرة من التشكيلات النفسية المكبوتة، التي تضخمها لاحقا، على مدى حياتنا، كلما فرضت علينا الثقافة وتقدمنا الثقافي خصيصا مكبوتات جديدة، فإننا نستطيع القول إجمالا، رغم ذلك، إن ما هو أساسي وعميق في لا شعورنا يصدر عن غرائز طفولية، وعن غرائز طفولية ذات طابع جنسي.

أما غرائز "الأنا"، فإن فرويد لا يدرسها تماما، ويبدو إسهامها في اللاشعور ضئيلاً على الإطلاق، والوحيدة التي قد نذكرها هي الغرائز العدوانية، التي يمنحها الجهاز النفسي الطفولي و«كل شيء مباح» ذاك الخاص به مقدارا من الخبث يجعله لا يتمنى لأعدائه، في

(1) فرويد، علم نفس الحياة الجنسية.

العادة، شيئا يقل عن الموت، ولأقربائه الذين يدعو لهم بالموت لدوافع شديدة الأنانية وبذرائع تافهة جدا، وعلى الخصوص إخوته وأخواته الصغار، الذين ينافسونه في حب الأب والأم. كم من جريمة قتل متخيلة تمت من أجل اللعب! عدا أن "الموت"، كما يتمثله الطفل لا يمت بصلة إلى تصورنا للموت، فهو يعني فحسب ذهاب وطرد المنافس (كي لا نتحدث عن المعنى الوجداني المؤيد الذي يعطيه له، وفق أ. رانك، الطفل والبدائي، أي معنى عودة معينة إلى رحم الأم).

هو ذا محتوى نسق اللاشعور، لا شعور يمكننا تعريفه بإيجاز كما الآتي: يدخل ضمنه كل ما استطاع كياننا العضوي فعله، انطلاقا من اللحظة، عندما كان فيها مبدأ اللذة ينفرد بتنظيمه، التي وجد فيها ذاته متحررا من مبدأ الواقع والثقافة؛ كل ما رغب فيه حقيقة وحقق منه النزر القليل في تلك الطفولة الأولى، حينما لم يكن للواقع وللثقافة وزن كبير، وحيث كان قادرا أكثر على إظهار استقلاله الذاتي العضوي الأول.

III

لكن كيف نعرف هذا اللاشعور، بل، وعلاوة على ذلك، في أدق تفاصيل محتواه؟ بعبارة أخرى، على ماذا تستند نظرية اللاشعور تلك التي أتينا على ذكرها، ما هي المناهج التي أوصلت إليها، وما الذي يكفل لنا جديتها العلمية؟

في حديثنا عن التصور الفرويدي الأول للاشعور، أشرنا إلى أنه ينبغي، للوصول إليه منهجيا، المرور عبر الشعور، والتقدم الذي أحرزه المنهج لم يدحض هذه الملاحظة[1]، ما دام حتى اليوم يتلخص أساسا في التحليل التأويلي لبعض التشكيلات الخاصة بالشعور المختزلة إلى جذورها اللاشعورية، تشكيلات خاصة من المفيد التوقف عندها الآن بتفصيل.

(1) كل ما نعرفه مرتبط على الدوام بالوعي بأن حتى اللاشعور عليه ليكون معروفا أن يتخذ شكل الوعي (الأنا والهو)، 1924. ص14.

لقد رأينا أن اللاشعور لا يمكنه الوصول مباشرة إلى الشعور، ولا لما قبل الشعور ذاك الذي تتحكم الرقابة في مدخله. لكننا رأينا أيضا أن الغرائز المكبوتة لا تموت، وأن الكبت عاجز عن أن ينتزع منها نشاطها، وطاقتها، وأنها تسعى جاهدة للعودة للشعور، وهذا ما لا تستطيعه غريزة مكبوتة إلا إذا وجدت تسوية compromis وتنكرا قادرين على خداع يقظة الرقابة، وهو تنكر تعمله بعض التشكيلات النفسية في اللاشعور، والتي بإساءتها استخدام الرقابة، تسمح لها بالانتقال بسلام إلى الشعور، وهناك ينتهي المطاف بالمختص إلى اكتشافها وتحليلها.

إن تشكيلات التسوية هذه برمتها، التي يعتمد عليها المنهج الفرويدي، قد يتم تقسيمها إلى مجموعتين:

التشكيلات المرضية [pathologiques]، (أعراض، تصورات هذيانية، وقائع مرضية في الحياة اليومية، مثل نسيان الأسماء، زلة اللسان والقلم، الخ) والتشكيلات العادية (أحلام، أساطير، إبداعات الفن؛ أفكار فلسفية، اجتماعية وسياسية، بعبارة أخرى كل ما يصدر عن الأيديولوجيات)، علما أن الحد بين المجموعتين ملتبس.

والدراسة ذات الأهمية الأكبر عند فرويد تنصب حول الأحلام التي قام بتحليل صورها بواسطة مناهج أضحت كلاسيكية ونموذجية بالنسبة لكل من يدرس تشكيلات التسوية في مجالات أخرى.

يميز فرويد بين عنصرين في الحلم: محتواه الظاهر manifester inhalt أي صور مأخوذة على نحو عادي من الانطباعات النهارية المختلفة التي يسهل تذكرها؛ وأفكاره الكامنة latente Traumegedanken التي، خشية نور الشعور، تتنكر بمهارة خلف صور المحتوى الظاهر[1]. ومن ثم، كيف الوصول لتلك الأفكار الكامنة؟ بعبارة أخرى، كيف نؤول الحلم؟ ولهذا الغرض يتم اقتراح منهجية التداعي الحر [freie Einefalle]، منهجية تسلط على صور الحلم المعني والهادف إلى تحرير جهازنا النفسي كليا وذلك بتخفيف آليات القهر والنقد والتحكم. إنها تتمثل في استقبال كل ما يخطر على بالنا، حتى الأفكار والصور الأشد تفاهة، التي ليست لها ظاهريا أدنى علاقة، ولو بعيدة، بالحلم قيد الدرس؛ وفي أن يغزوه طواعية كل ما يحل على الشعور، وفي أن يبدو ساكنا بشكل مطلق، فالأساسي هو مسك كل ما يولد بِحُرية في جهازنا النفسي.

تجدر الإشارة، منذ البدء، إلى أن هذا المشروع يصطدم بمقاومة قوية من شعورنا، وإلى أن مشروع تأويل الحلم ذاك يثير فينا أشكال اعتراض مختلفة، إما أن الحلم يبدو لنا ذا محتوى ظاهر واضح في ذاته بما فيه الكفاية بحيث لا يستدعي حاجة خاصة لتفسيره، وإما على العكس، نرى أنه تافه جدا، وغير معقول كي تكون له دلالة ما، وإما بانتقاد الأفكار والتمثلات التي قد تخطر ببالنا، فإننا نكبتها فور ظهورها باعتبارها غريبة عن حلمنا ومجانية تماما. وهذا يعني القول

(1) فرويد، علم الأحلام، موسكو، 1913

إننا نميل إلى المحافظة والتمسك بوجهة نظر الشعور الشرعية، دون انزياحنا عن القوانين المنظمة لتلك المنطقة العليا من جهازنا النفسي. بيد أن هذه المقاومة هي ما يجب هزمه للوصول إلى أفكار الحلم الكامنة، إذ إن ما نحس بأنه يبدي مقاومة، يتجلى في القوة، بصفتها رقابة لا شعورية، التي جعلت المحتوى الحقيقي للحلم يتنكر ويتحول إلى صور ظاهرة، والتي لحد الآن، تحصر مجهوداتنا، كما أننا ندين لها أيضا بنسيان أحلامنا بسهولة وبسرعة وبتمويهها لا إراديا في ذكرانا. لكن مجرد وجود مقاومة يفضح، بكل تأكيد، وجود غريزة، مكبوتة في اللاشعور، تسعى لولوج شعورنا، مستنفرة قوة مقاومة ودافعة صور الحلم الظاهرة لمنحها، باعتبارها تشكيلات تسوية، البديل الوحيد المقبول من طرف الرقابة.

وبالنتيجة، بعد هزم كل أشكال المقاومة، فإن الأفكار والصور الحرة التي عبرت شعور الذات الفاعلة دون سبب ونتيجة ظاهرين تصير حلقات في سلسلة تسمح بالعودة إلى غاية الغريزة المكبوتة، بمعنى إلى غاية محتوى الحلم الكامن، وهو بدوره تحقيق مموه لرغبة إيروسية عموما، ولإيروسية طفولية في الغالب، ما دام من الصحيح أن صور الحلم الظاهر هي تمثيلات بديلة - الرموز- لمواضيع الرغبة أو أن لها، على الأقل، علاقة ما بالغريزة المكبوتة. إن إبداع هذه الرموز التي هي بديلة لمواضيع الغريزة المكبوتة يستهدف بالأساس المحافظة وإياها على صلة، ولو بعيدة على الأقل، وفي الآن نفسه منحها شكلا قانونيا صحيحا ومقبولا بالنسبة للشعور- وهذا يفرض صهر عدة صور في صورة مُؤتلِفة، واللجوء إلى عدد معين

من الصور الوسيطة، أي نوع من الحلقات المرتبطة بالتمثل المكبوت وبمعطيات الحلم الظاهرة، ويفرض أيضا إدماج صور لها معاني هي على طرف النفيض، وتحويل الانفعالات الوجدانية عن مواضيعها الحقيقية إلى تفاصيل حلمية لا دلالة لها، وتغيير الحالات الوجدانية إلى أضدادها. ولتعذر إمكانية تحليل عمل الحلم بتفصيل أدق، نكتفي بالإشارة إلى أن قوانين تشكيل الأحلام، بالنسبة لفرويد، هي قوانين تشكيل الأساطير وأعمال الفن ذاتها (إذ يمكن تعريف الأسطورة بوصفها حلمًا جماعيًّا مستيقظًا).

وبفضل وفرة الوثائق التي راكمها علم الأحلام والمعطيات التي يقدمها الفلكلور، أمكن الوصول إلى نمذجة مفصلة لرموز الحلم، مثلما قام ستيكل Stekel[1] بذلك جزئيًّا.

لكن أين تتجلى وظيفة هذه الصور البديلة التي هي رموز الحلم والأساطير وأعمال الفن؟ وكذلك وظيفة تلك التسويات التي يقيمها الشعور مع اللاشعور، المباح مع المحرم (والمرغوب فيه مع ذلك)؟

إنها بمثابة صمامات للغرائز المكبوتة، ولأنها تؤمن تفريغا جزئيا للاشعور، فهي تقي جهازنا النفسي من ضغط الطاقات المتراكمة في أعماقه. إن النشاط الرمزي تعويض جزئي عن الرفض الذي يجعلنا مبدأ الواقع نعارض به إشباع كل رغباتنا وغرائزنا العضوية؛ إنه يمثل تسوية قادرة على تحريرنا جزئيا من الواقع، إنه عودة إلى جنة

(1) ستيكل، رمزية الأحلام.

عدن حيث "كل شيء مباح"، حيث تشبع رغباتنا حاجتها من الهلوسات. بل حتى حالة جهازنا العضوي البيولوجية ذاتها، الذي يقوم أثناء النوم بتقليد جزئي لوضع الجنين داخل الرحم، هي حالة نتظاهر باتخاذها مجددًا (لا شعوريا، بالطبع) وذلك من خلال محاكاة العودة إلى حضن الأم: عرايا، ملفوفين في غطائنا، سيقاننا مطوية والرأس مائل، نعود إلى وضع الجنين، وينغلق جهازنا العضوي دون كل الإغراءات والتأثيرات الخارجية؛ وأخيرًا، تعيد الأحلام لمبدأ اللذة جزءا من سلطته.

ونجد المنهج ذاته والنتائج ذاتها حينما يقوم فرويد بتحليل أنماط أخرى من تشكيلات التسوية، عدا أنه بالطبع، يهتم على الخصوص بالأحداث النفسية المرضية، ونستطيع الزعم أن التحليل النفسي يحقق في هذا المجال نتائجه الملموسة الأكثر استحسانا، حيث هناك العديد ممن يؤاخذون عليه، وبحق، تجاوز إطار الطب العقلي، واعتباره بالأساس وحصريا، كمنهج خصب للعلاج النفسي، باعتباره فرضية عمل مبنية على نجاحات ملموسة في معالجة الأعصبة، إن مظهر التحليل النفسي ذاك يهمنا بدرجة أقل هنا، إذ ليست نجاحاته العلاجية ما ضمن له ذيوعه، كما أنه ليست وراء غزوه لجمهور عريض عديم المعرفة بالطب وعاجز عن التمييز بين الذهان psychose والعصاب. ما يهمنا هو بالتحديد كون التحليل النفسي خرج عن إطار الطب العقلي وتجاوزه إلى مجال الأيديولوجيا[1]

(1) ف.. فرينزي، أ. رانك. تطور التحليل النفسي.

إن المزحة والنكتة من أبرز الظواهر الجمالية التي جرب عليها فرويد شخصيا منهجه في تأويل الأحلام والأعراض العصابية[1] إن القوانين المنظمة لشكل النكات هي ذاتها التي تعطي لصور الحلم بنيتها الشكلية، أي قوانين تشكيل التمثيلات البديلة؛ ونجد فيها الآلية ذاتها الهادفة إلى تحويل الطرف القانوني عبر خليط من التمثيلات والكلمات، وإلى وضع بدائل للصور، وتفعيل لغة ملتبسة، ومزج مستويات الدلالة، ونقل الانفعالات، إلخ، والأصح أن المزحة والنكتة موجودتان لتحريف الواقع والسماح بالهروب من جدية الحياة وتحرير الغرائز الطفولية المكبوتة سواء كانت جنسية أو عدوانية. إن النكات المنصبة على الحياة الجنسية نشأت من الفحش ودورها أن تمنح لهذا الفحش معادلا جماليا. لكن، ما هو الفحش، إذا لم يكن بديلا مصطنعا للفعل الجنسي والإشباع الجنسي؟ إن الفحش يفترض بالفعل حضورًا ولو متخيلاً على الأقل للمرأة التي يوجه نحوها التهييج الجنسي، بعبارة أخرى، التي يمارس عليها الإغراء وذلك بذكر المواضيع الفاحشة، مع تعذر إمكانية مشاهدتها وإظهارها أو لمسها. وهذا مقصد، وبفضل التنكر في صورة نكتة، يسمح بالتمويه الجيد والتمتع بالقبول الأحسن من لدن الشعور الثقافي، لأن المزحة الجيدة تتطلب مستمعًا، طرفًا ثانيًا، غير راض عن تحريف الممنوع، يدعي المصالحة، والمصالحة من خلال الضحك بحيث يجعل من الضحك حليفا له وبالتالي يجعل خطأه متداولا لدى الجميع نوعا ما.

---

(1) النكتة وعلاقاتها باللاشعور.

أمـا النكـات العدوانيـة فهـي تخفـي، وراء شـكل أدبي، ثـورة عدوانية طفولية إزاء كل من القانون والقواعد والدولـة والـزواج، بمعنى إزاء كل ما ينطبق عليه تحويل المـشاعر اللاشـعورية المنـصبة على الأب وعلى السلطة الأبويـة (عقـدة أوديـب)، وهـي عدوانيـة ينتهي بها المطاف إلى أن تمـس كـل بـاقي الأفـراد (الاكتفـاء الـذاتي الطفولي)، حيث إن النكتة ذاتها ليست سوى صـمام أمـان مخـصص لطاقات اللاشعور المكبوتة، هذا اللاشعور الذي يجد فيهـا في نهايـة المطاف خادما مطيعا، فشكلها ومحتواها مرهونان بمتطلباته، وذلك بالطبع في صالح الكائن العضوي بكامله.

وهكذا دواليك في كل مجالات الإبداع الأيديولوجي!

إذ كل ما هو أيديولوجي ينبثق من الجذور النفسية - العضوية ذاتها. إن شكله ومحتواه وتشكيلته تختزل فيه كليا، وكـل واحـد مـن مكوناته يخضع لتحديد بيو-سيكولوجي صارم. إنـه نتـاج لتـسوية بين قوى تتصارع داخل الكائن العضوي ذاته، وذلك يدل على أنهـا وصلت إلى توازن أو أن الغلبة كانت لواحدة على حـساب أخـرى، مثلما يبرز ذلك العارض العـصابي أو الفكـرة الهذيانيـة التـي يؤكـد بصددها فرويد التماثل التـام مـع التـشكيلات الأيديولوجيـة التـي تُظهِر إما أن اللاشعور قد انتـصر أو أن الـصراع قـد تطـور بـشكل خطير.

وهذا منهج سلكه فرويد ذاته في دراسة الظواهر الدينية والاجتماعية[1]، التي لن نتوقف عندها، بل سنتحدث عن خلاصاته باقتضاب في هذا المجال، إذ ينبغي علينا الآن الانتقال إلى ما هو أساسي، بمعنى إلى تقييم نقدي لمناهج وأسس الفرويدية مثلما تظهر من كل ما سبق ذكره.

(1) فرويد، الطوطم والتابو، بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين (1921).

IV

ولنتطرق من البداية لـصلب الأمـور، ولنتـساءل مـا إذا كـان منهج فرويد موضوعيًا. يرى فرويد وأتباعه مـن الفرويـديين أنهـم قاموا بإصلاح جذري لعلم النفس العتيـق ووضـعوا دعـائم لعلـم نفس جديد تمامًا.

للأسف، لا فرويد ولا أتباعه حفلوا بـأن يقولـوا رأيهـم بكـل وضوح وتفصيل في علم النفس المتداول في عصرهم، وفي مناهجه، وهذا عيب خطـير مـرده أن المدرسـة التحليلنفـسية، التـي كانـت تتعرض في بداياتها لاضطهاد هائل من قِبَل الدوائر العلمية، انطوت على نفسها واتبعت عادات عمل وتفكير لم يستحسن رجـال العلـم ضـيق أفقهـا. عنـدما يقـوم فرويـد وأتباعـه باسـتشهاد مـا، فـإنهم يستشهدون بأنفسهم، وعنـدما يحيلـون إلى مرجـع مـا فإنـه يكـون

واحدا منهم، وحتى عندما يضيفون لاحقا بعض الاستشهادات المأخوذة عن شوبنهاور schopenhauer أو نيتشه Nietzsche، فذلك لا يمنع من أن باقي العالم يكاد يكون منعدما[1] بالنسبة إليهم.

كما أن فرويد لم يسع جديًّا إلى التميز عن باقي تيارات ومناهج علم النفس، وبالتالي يجعلنا لا نعرف ماذا كان رأيه في المنهج الاستبطاني introspective ومنهج التجريب المخبري وفي المحاولات الجديدة للمناهج الموضوعية التي باشرتها ما يطلق عليه السلوكية behaviorism الأمريكية (بمعنى علم النفس المفهوم بصفته علم للسلوك)، ومدرسة وورزبورج Wurzburg (ميسير Messer وآخرين)، علم النفس الوظيفي (سطومبف Stumpf وآخرين)، إلخ.. كما أننا لا نعرف موقفه من النقاش الشهير حول التوازي النفسي المادي والسببية النفسية- المادية الذي شغل علماء النفس وفلاسفة عصره[2]

---

(1) ينبغي القول إن العلم الرسمي من جانبه لم يعترف بعد رسميا بالفرويدية وإنه من غير المناسب الحديث عنها في الأوساط الفلسفية الأكاديمية. انظر كتاب ويتلز: فرويد، الإنسان، المدرسة والتعليم (1924).

(2) شخصيا، حينما يقبل فرويد بالسببية النفسية ـ المادية فإنه يُظْهِر في كل خطوة أنه متشبع بالتصورات الموازية؛ أما منهجه فإنه ينبني كليا على هذه المسلمة الضمنية القائلة بأنه في مستطاعنا دائمًا أن نجد للجسدي معادلاً نفسيًّا يناسبه (في النفسية اللاشعورية) وبأنه من المباح نبذ الواقع الجسدي الصرف للعمل على بدائله النفسية لوحدها.

عندما يضع فرويد وتلامذته تصورهم للجهاز النفسي على النقيض من كل السيكولوجيات الأخرى- ومع الأسف دون تجشم عناء التمييز بين باقي السيكولوجيات تلك – فإن الشيء الوحيد الذي يؤاخذها عليه هو مطابقتها للجهاز النفسي بالشعور، بيد أن الشعور بالنسبة للتحليل النفسي ليس سوى نسق من أنساق الجهاز النفسي[1]

ويبقى أن نعرف هل هذا الاختلاف بين التحليل النفسي وباقي علوم النفس يتخذ كل تلك الأهمية ويحفر بينها هوة سحيقة تمنع من وجود شيء مشترك بينها، بدءا بذلك الحد الأدنى من اللغة المشتركة التي سمحت لها بتصفية حساباتها وبالتميز الواحدة عن الأخريات. إذ إن فرويد وأتباعه مقتنعون بذلك جليًّا.

لكن هل ذلك من الصواب في شيء؟

لأن الفرويدية قامت للأسف، في الحقيقة، بنقل كل عيوب علم النفس الذاتوي المتزامن معها إلى منظومتها (دون أن تكون في مستوى «السيكولوجيا العلمية» للحقبة المذكورة)، وهذا ما سنقتنع به بسهولة شرط أن لا ننخدع بالمصطلحات التي، رغم أنه يُشتَمُّ منها التقوقع، فهي على العموم مثيرة وصادمة.

أولا، لم تكتف الفرويدية بجعل تصنيف عتيق للظواهر الذهنية الموروثة عن "تيتين" Tetens بمثابة عقيدة، تلك التي فرضها

(1) علم الأحلام، ص. 448. 440، ؛ الأنا والهو، ص. 12 7.

"كانط"، هذا التصنيف الذي يميز بين الإرادة (من رغبات وميولات)، والمشاعر (من انفعالات وعواطف)، والمعرفة (من أحاسيس وتمثيلات وأفكار)، بل إنها تتشبث فيما يخص هذه الملكات، بالتعريفات، ومثلما نشهد على ذلك هنا، فهي تتشبث بالمقولات التي كانت متداولة في سيكولوجيا زمانها. إذ في كل مكان يتحدث التحليل النفسي عن الرغبات (هكذا مثلا عندما يصرح فرويد بأن الحلم هو إنجاز لرغبة، وهذه قضية يؤسس عليها علم الأحلام لديه والذي يُعد بدوره ركيزة للفرويدية برمتها)، مثلما يتحدث أيضا عن تمثيلات وأحاسيس ومشاعر وانفعالات جاعلا منها عناصر قارة لا تختزل الواحدة في الأخرى. بل إن وثوقية فرويد غير المفهومة - وهذا هو الأخطر - تذهب إلى حد نقل كل هذه العناصر النفسية، في فهمها العادي، داخل لا شعور يبرزُه لنا مُؤَلفا من تمثيلات (ذكريات منسوخة من الأحاسيس)، انفعالات وعواطف ورغبات، وهذا يعني منحه بنية مشابهة لبنية اللاشعور، وبأدق التفاصيل.

بديهيا، يبقى من الوارد تمييز النسقين طبوغرافيا، بمعنى من خلال وضعيتهما في جهاز نفسي يتم تقديمه في شكل مجازي، أي شعور يقام قرب مراكز حسية ولا شعور يوضع في الطرف الأقصى[1]، تتبقى أيضا علاقاتهما الدينامية التي تُحدِدُ اللاشعور على

---

(1) انظر رسوم فرويد في: علم الأحلام. ص. 388. 384 ؛ وفي: الأنا والهو، ص. 21.

أنه ذلك المكبوت المنسي والمقصي. لكن كل هذا لا يمنع من التأكيد على أن هذين التشكيلين النفسيين الواقعين في موضعين مختلفين والمتحاربين ضد بعضهما، من منظور السيكولوجيا العلمية، لهما بنية متشابهة بدقة شديدة. يتعلق الأمر فقط باحتدام الصراع بين قوتين لهما العناصر عينها، ومن ثمة ما الذي يميزهما عن "الشعور المضاعف" كما هو عند شاركو؟ ديناميتهما هي الميزة، لا غير.

إلى حد الآن، ومن وجهة نظر بنيته الأولية (أي بغض النظر عن محتوى أفكاره ومشاعره وتمثلاته، إلخ) نستطيع تحديد اللاشعور على أنه شعور ثان، مُميَز بطريقة لا تقل تعقيدا عن الأول.

وإذن أين هي تلك الهوة السحيقة التي تفصل التحليل النفسي عن السيكولوجيا الذاتوية، سواء منها المنتمية لعصرنا أو للعصر القديم؟ إذ يكفي أن نقوم بتعميل "اللاشعور" و"الشعور" كي نحصل على معرفة عتيقة مسماة "الحياة الذهنية"، بمشاعرها ورغباتها وتمثلاتها وما يجمعها (الترابطات)، أي كل ما ذكرته ولا تزال تذكره السيكولوجيا الذاتوية، إذ إن فرويد استعار منها ذلك بدون أن يضيف إليها شيئا سوى مساحيق ديناميته، بيد أن تلك مقولات وضعتها السيكولوجيا الذاتوية حينما كانت تعتمد على التماهي الموجود بين الجهاز النفسي والشعور! وكيف لنا أن نعرف ما إذا كانت تحتفظ بمعنى خارج هذا التماهي، بعبارة أخرى، إذا كانت تصلح فقط للشعور؟

وفي الحقيقة، هل لـدينا أسـباب وجيهـة للاعتقـاد أن بـداخل اللاشعور توجد، بشكل معزول، تمثلات ورغبات ومشاعر محـددة بالتمام والكمال حتى في صفتها وعلاقتها بموضوع مـا؟ ألـيس مـن الأفضل افتراض أنه كي تتخذ هذه الأشكال المميَزة فإنه يجب عـلى «شيء من اللاشعور»- ولنقل طاقـة مـا- أن تقـتحم الـشعور وأن الشعور وحده –بعبارة أخرى الاستبطان- يجعل منها رغبـة، تمـثلاً لموضوع أو عاطفة محددة؟ أما نحن، فنعتقد أن الأمـر كـذلك، لأن لفظة "لاشعور"لا يسعها بحق إلا التعبير عن شيء فعال ـ طاقة أو قوة (ربما نفسية أو جسدية)، يسمح دخوله إلى الشعور، فور ولوجه ومن أجله فقط، باتخاذ، - ولا يهم إن بدت بجلاء لتأويل الطبيـب، بعد تعذر فصلها كما يجب من طرف اسـتبطان الـذات الفاعلـة، - الأشكال والمحتوى التي يسقطها فرويد في تجاهل لكل حس نقـدي لاحقا على ما يسميه هو "اللاشـعور"، إلى الحـد الـذي يجعـل منـه بذلك عالما شديد التعقيد والتنوع، وبما أن لكل شيء فيه موضـوعه الخالص فلا نصادف سوى التمثلات الملموسـة والـصور البـاهرة، توحدها علاقات غاية في التعقيد، ورغبات مـضبوطة (لأن الرغبـة اللاشعورية تعرف مقصدها، ووحدها الرغبة الشعورية قد تنخـدع بهذا الصدد!)، إلخ...

يبدو لنا أن افتراضا مماثلا هو الوسـيلة الوحيـدة لحـصر مجـال الفرضيات إلى الحد الأدنى المطلوب من أجل تفسير مجمل الظواهر التجريبية التـي عمـل فرويـد وتلامذتـه عـلى ملاحظتهـا بحـق في

سلوكنا. وهو حد أدنى لا يمكن لأي علم كان تجاوزه. لكن فيم يتمثل ذلك الشيء الفعال الموافق للاشعور الفرويدي، ألا نجدنا حيال أمرين أحلاهما مر، واستبدال الـ "هو" le ça الفرويدي بماهية ميتافيزيقية أكثر إزعاجا؟

ومع ذلك فليطمئن القارئ! إننا بمنأى عن فكرة قبول طاقة - ولو نفسية - في صورة مباينة؛ إننا نفكر بالأحرى في فعل الآليات من النوع الذي تعودنا على معرفته تحت مسمى الانعكاسات réflexes (الأكاديمي بافلوفPavlov ومدرسته)، أو شيئا ما تحت مسمى الانتحاءات (loeb) وعلماء كيمياء آخرين، بمعنى ظواهر جسدية ومادية خالصة، فهذا المستوى هو، في كل الأحوال، الوحيد الذي يمكن أن توجد عليه التعريفات العلمية لظواهر اللاشعور التي وصفها فرويد. أما أن نعجز حتى الآن عن التعبير عنها بألفاظ العلم المادي فذلك لا يمنع من أننا نعرف منذ الآن الاتجاه الممكن لهذا التعبير.

لا يعني ذلك بالطبع استنتاج أن الجهاز النفسي لا يتمتع بأي نوع من الوجود وأنه يفلت من العلم أو ينبغي مطابقته مع الشعور، مثلما هو الحال في السيكولوجيا العتيقة، إذ من البديهي أن الجهاز النفسي موجود. كما أن الماركسية لا تقبل أي شكل من اللاأدرية، وليس هناك من أسباب لمطابقة النفس بالشعور. كما ليس هناك من دواعي لتقسيمها إلى مدارين وفق معيار الشعور مثلما تقوم الفرويدية بذلك: من جهة، الشعور، ومن جهة أخرى، اللاشعور.

وإن كانت لنا كل الحرية لتقسيمه على هوانا - إلى شعور أو لا شعور، وبالمثل إلى مشاعر ولا مشاعر، إلى رغبة أو لا رغبة (وفق مبدأ الثنائية)، تظل حقيقة أن لا-إحساس ليس هو انعدام الإحساس، كما أن اللارغبة لا تعني أننا لا رغبة لنا (في فعل شيء ما). كما نقول إن لا شعور السيكولوجيا العلمية، (أي سيكولوجيا السلوك، والتي يمثل فيها علم الانعكاسات la réflexologie، إلى حد الآن، الجانب العلمي الوحيد)، لا علاقة له باللاشعور الفرويدي، بما أنه سيكون مُعفى من لمسة التثمين العاطفي تلك التي تشترط مقابلات مثل "الأنا والعالم"، "الأنا والهو"، "اللذة والواقع"، "الشعور واللاشعور"، مقابلات لا شأن للعلم بها.

إذ إن كان على اللاشعور، بحكم تعريفه، أن يكون عدوانيا إزاء الشعور، فإن غير-الشعور لا يفصح عما ستكون عليه، في الجهاز النفسي، علاقاته مع الشعور، ولن يتعلق الأمر، بأي حال من الأحوال، بعالمين، بنسقين، ولا شيء يسمح بمثل هذا النوع من الفرضيات «بالجملة».

لكن، دعونا نعود للاشعور الفرويدي، والوقوف عند بعض ملامح هذه القضية، والتي يزكي طابعها الغريب على التخصيص فكرتنا القائلة بأن هناك إسقاطًا هائلاً لجهاز نفسي شعوري ولتأويله (من طرف المحلل l'analyste والخاضع للتحليل معا l'analysé) على ما يشبه اللاشعور الذي هو جسدي، في حقيقة الأمر.

ولنضرب لذلك مثالا بعمل تلك الرقابة التي يعتبرها فرويد لاشعورية كليا، (ما دامت تقع، كما هو معلوم، عند ذلك الحد الملتبس بين الشعور وما قبل-الشعور) والتي يستحضر على الدوام آليتها. وبالنظر إلى تلك الدقة التي تقتحم بها هذه الآلية اللاشعورية (وهل هناك ما هو أكثر آلية وعفوية من آلة هي من خلق شعورنا؟)، كل تلوينات أفكارنا وتمثلاتنا وكل التفاصيل الأكثر دقة لصورنا، إلخ...، فمن الواضح، مقارنة معها، أن رقباء نيقولا الأول ليسوا سوى مجرد أشخاص لا إرادة لهم!

ولا غرابة في أن "الرقابة" الفرويدية هي أكثر شعورا من شعور المريض، لأنها تتعزز بشعور المحلل النفسي! بحيث إن لفظ "الرقابة" ليس هو المجازي على التخصيص، بل أيضا كل الدلالة التي يعطيها فرويد لهذا اللفظ وأن الأمر يتعلق على أكبر تقدير بصورة شبه أدبية (ربما لها في بعض الحالات جدوى عملية كبيرة)، صورة تشير للشعور (يعزره شعور ثان، هو شعور المحلل النفسي)، مثلما تتجلى إن قمنا بإسقاطها بموضع ما في أعماق الجهاز النفسي.

أما باقي الآليات الفرويدية، أين تكمن الآلية فيها؟

إن آلية الكبت لا تستجيب فقط لغاية بيولوجية، بل تشهد أيضا عن كفاءة ومعلومة قل نظيرها في مجال الثقافة؛ ورغم أنها تعتمد بالأساس على أخلاق بورجوازية ضيقة الأفق بعض الشيء (حتى عندما يسقط ذاته، أي الكبت، في نفسية الإنسان البدائي أو نفسية يوناني من العصر القديم، شأن أوديب الأسطورة، إلخ...)

إلا أنه، في مجمله، في مستوى ثقافة عصرنا ومتطلباتها. في كل اتجاه نرى اشتغال شعور يقوم بتأويل غير - الشعور non-conscient، ومن ضمنها في الغالب ظواهر غير نفسية محضة، والذي يجعلنا نحس باشتغاله عبر الظواهر التي يدرسها، مثلما نحس باحتكاك القلم على الورق. وفي الواقع لا نستطيع الإحساس سوى بضغط القلم على أصابعنا، لكن هذا الإحساس نقوم بإسقاطه على طرف القلم، ويجب القول إننا سوف نكتب بشكل سيئ إذا لم نُخضِع للإحساس طرف القلم(بمعنى إذا لم نُحِس به)؛ وبالتالي فإن هذا التحسيس sensibilisation قد يكون ذا فائدة عملية كبيرة.

وهناك آلية أخرى غنية بالإيحاءات على التخصيص: إنها آلية النقل Transfert وهي مقولة مهمة جدا، سواء بالنسبة للنظرية التحليلنفسية أو لممارستها. إن فرويد يقصد به النقل اللاشعوري لغريزة مكبوتة (الليبيدو بالأساس) من موضوعها الحقيقي إلى موضوع آخر، يصير له بديلاً: الشاهد على ذلك الغريزة الموجهة نحو الأم، ونحو الأب أو العدوانية نحوهما (عقدة أوديب) التي يتم نقلها، أثناء جلسات التحليل النفسي، إلى الطبيب المعالج، ونتيجة لذلك، إلغاؤها. لكن بما أننا لا نكف في حياتنا اليومية عن نقل الليبيدو والمكبوت لدينا إلى أشخاص آخرين نجبرهم لاشعوريًا على لعب دور الأب والأم والأخ والأخت، ينجم عن ذلك نوع من الدوامة أو العود الأبدي للوضعية نفسها والتي تذكرنا بمذهب نيتشه أو بالإرادة الجامحة عند شوبنهاور

وبالتالي أليس من الأفضل القول إن الطبيب المعالج والمريض يكتفيان بتوحيد مجهوداتهما كي يسقطا على عقدة لاشعورية (أبوية أو أمومية) العلاقات الحقيقية التي يفرضها عليهما العلاج (والتعقيد الشديد لهذا العلاج يجبرهما على الاكتفاء، بالأحرى، إما ببعض المظاهر أو بالخطوط العريضة حصريا لهذه العلاقات)، عقدة ينبغي أن نميز داخلها بين الحدوس الصائبة وتلك التي يتذكرها المريض بالفعل، وحدس ما يُفَسَّرُ بتشابه الوضعيات (وهذا لا يعني أن النقل يخلق التشابه، وإنما على العكس، تشابه الوضعيات يؤدي إلى الحديث عن نقل)، وأخيرا، -وربما هذا هو المهم من بينها - الحدس الذي يفَسَّرُ بالجبلة العضوية لدى المريض والتي، بوصفها بُعد قار نسبيا، تصبغ بطريقة متجانسة تقريبا كل الوضعيات المعيشة من طرفه، بحيث إن آلية النقل transfert الفرويدي تنبني كاستعارة تسمح بأن تحيط في صورة دينامية واحدة كل هذه العناصر المتنافرة التي تحدد السلوك العام لدى المريض، وهي استعارة مفيدة ظاهريا لممارسة العلاج النفسي.

ولنذكر بذلك مرة أخرى، فيما يخص عدة أمور، تأخذ الفرويدية بعين الاعتبار معطيات واقعية في سلوكنا، والتي تجيد الاستفادة منها في ممارستها، لكنها لم تعثر بعد على المناهج العلمية الحقة التي تضمن لها المعرفة النظرية.

وهكذا فإن الفرويدية تتمسك بالمنهج العتيق للسيكولوجيا الذاتوية: الاستبطان وتأويله (بكل أحكامه القبلية، وهي عند

العصابيين بالأساس ناجمة عن الشعور بالذنب). الجديد في الفرويدية هو التصور الاستعاري الهائل لدينامية ذهنية تختفي وراءها، عموما، دينامية مادية لظواهر جسدية، والتي تستلزم دراسة علمية؛ لكن كي يقدم لنا هذه الدينامية («هذه الآليات») يستخدم فرويد اللغة العتيقة للشعور الذاتوي subjectiviste .

V

كيف ينظر فرويد إذن إلى العوامل المادية الموضوعية التي تحدد الذاتية: هل هي عوامل جسدية، بيولوجية، أم اجتماعية؟

يرى البعض أن فرويد مادي النزعة، وهذا القول ينبني على سوء فهم تام. لا لكونه لا يفوت أبدا الفرصة للحديث عن العامل الجسدي ولو حتى حينما يتعرض للمصادر الجسدية لغرائزنا وللمناطق الشهوية من جهازنا العضوي، إلخ، إلخ. ويبدو أن على النزعة الجنسية الكلية بحكم الواقع تقريب الجهاز النفسي من الجسد، مثلما قد نعتبر بعض مظاهر الفرويدية بأنها مادية شأن نظريته حول الطباع (الطبع الشرجي والطبع البولي)، إذ هناك حيث كانت السيكولوجيا المثالية العتيقة تجعل من الطبع كيانا روحيا وأخلاقيا، فإن فرويد يعرفه بشبه غلبة هذه المنطقة الشهوية أو تلك (شرجية أو بولية)، من خلال المسك ذي الصبغة الجنسية للغائط أو

للبول ومن خلال ما يحددانه من عادات وردود أفعال ذهنية مشتركة[1]

لكن حينما نرى عن قرب كيف يتعامل المحللون النفسيون مع هذه العوامل الجسدية، نكون مجبرين على استنتاج أن نزعتهم المادية مجرد وهم من الطراز الرفيع، لأن فرويد والفرويديين لم يتعاملوا أبدا مع الجسدي والمادي باعتبارهما كذلك، أي باعتبارهما يحددان الجهاز النفسي ويمثلان واقعا خارجيا تتعلق دراسته بالسيكولوجيا وبباقي علوم الطبيعة.

وفيما هو جسدي لا يهتم فرويد أبدا بالبنية الموضوعية والمادية المحض ولا بالظواهر المادية، وإنما فحسب بالدلالة الذاتية التي يضطلع بها هذا الجسدي بالنسبة للجهاز النفسي، والأهم في نظره هو انعكاس الجسدي في النفس، في استقلال تام عن الواقع الذي قد يتمتع به الجسدي خارج تلك النفس، بمعنى بالنسبة للمناهج الموضوعية لعلوم الطبيعة (والتي هي مادية بصورة أصيلة) مثلما تظهره النظرية الفرويدية الشهيرة للمناطق الشهوية، والتي لا يُعنى فيها المؤلف بتقديم فيزيولوجيا هذه المناطق ولا يرتكز في إطار تقسيم العمل على نظرية فيزيولوجية مضبوطة لهذه المناطق كما لا يعتني بطبيعتها الكيميائية، إلخ، وذلك لأنه لا يهتم فيها سوى بمعادلها النفسي (الذاتي بالضرورة) والمكان الذي تتخذه في الليبيدو المفهوم بالمعنى التحليلنفسي للكلمة.

---

(1) فرويد، الموجز في نظرية الاعصبة، الجزء الثاني، الشخصية وتحليل العصاب.

وبالمثل بدل الحديث عن دور الأعضاء التناسلية في جهازنا العضوي المادي، كما تصفه اللغة الموضوعية لدى العالم الفيزيولوجي أو البيولوجي (اللذان يعتبران، من جهتهما، العامل الاجتماعي)، يكتفي فرويد بإبراز دور معادلاتها النفسية في الذاتية انطلاقا من هذه الأخيرة، أي باستعمال لغة السيكولوجيا الذاتوية.

وهكذا يمكننا القول بكل جرأة إن ما هو مادي لا وجود له بالنسبة لفرويد إلا في حدود ترجمته إلى ما هو نفسي، ولنقل أكثر من ذلك، في حدود كونه يمثل عاملا من عوامل هذا الجهاز النفسي، وهذا يشبه كثيرا نوعا من الروحانية، والفرويدية غير بعيدة عنها كثيرا بالفعل، منذ اللحظة التي تختزل فيها الواقع إلى مبدأ نفسي «للواقع»، بعبارة أخرى، منذ اللحظة التي لا وجود في الواقع، بالنسبة إليه، إلا للمظهر النفسي.

وهذا ما يعبر عنه الفرويديون بألفاظ تختلف قليلا حينما يزعمون (رانك، Pfister بفيستر وعلى الخصوص جروديك Groddeck) أن عَالم فرويد ليس بالنفسي ولا بالمادي وإنما هو شيء آخر، وأن ميزة هذا الأخير تتجلى في اكتشافه لمجال تشكيلات لم يتم فيه بعد تمييز الفيزيقي والنفسي ولا تمتعهما بالاستقلالية والخصوصية - وهذه ميزة هامشية ومحايدة - في اعتقادهم، تتسم بها "الغرائز" الفرويدية.

لكننا نرى، فيما يخصنا، أن لهذه التشكيلات الهامشية والمحايدة خطرًا كبيرًا: لأن حيادها هو حياد للواجهة محض! وجراء ذلك، لا

يدع فرويد مجالا للشك حول الوجهة الحقيقية التي يجره إليها ميله الطبيعي: إن ما يجذبه هو الروحانية في شكلها البيولوجي الحديث (وهو تيار نجد له في الوقت الراهن ممثلا آخر في شخص دربيش).

وهذا يقودنا إلى النزعة البيولوجية عند فرويد، ما دام يتم الزعم في غالب الأحيان أن التحليل النفسي، من حيث ماهيته، هو بمثابة بيولوجيا الجهاز النفسي، وبيولوجيا النفس.

والحقيقة أن مؤلفات التحليل النفسي تعج بالمفاهيم والمصطلحات البيولوجية، لكن بعد إدخالها في سياق الفرويدية فقدت هذه الألفاظ معناها البيولوجي المتداول، كما لو أنها، بحرمانها من صوتها الأساسي، فقد نقلت إليه تناغماتها (هارمونيتها) فقط، بحيث إن البيولوجي مثله مثل الفيزيقي، يجد نفسه مغمورا بذاتية تخترقه من كل النواحي، إلى حد أنها تفقده تماسكه المادي، الموضوعي.

في التحليل النفسي، ليس الجهاز النفسي، بصفته معطى بيولوجي موضوعي سوى لعبة تلهو بها غرائز النفس الذاتية.

إن هذه "الغرائز" الشهيرة التي يبادر فرويد بصفته بيولوجيًّا، موضوعيًّا على نحو تام، إلى تقديمها كأحد عوامل الواقع المادي وعلى أنها مرهونة، بصورة وثيقة، بالوسط المحيط، ثم شيئا فشيئا اعتبار الواقع برمته مجرد مكون لبعض الغرائز- غرائز "الأنا"، - مجرد «مبدأ» نفسي «للواقع» الموضوع على المستوى نفسه وعلى قدم المساواة مع «مبدأ اللذة».

بصيغة أخرى، لقد نَفْسنَ فرويد الكائن العضوي، وكذا جميع الظواهر العضوية، وهذه الملاحظة تخص أيضا، الظاهرة السوسيولوجية عنده التي يعرفها بالطريقة ذاتها بمكونها النفسي الفردي فحسب، بعيدا عن كل ضرورة سوسيو-اقتصادية موضوعية، فالأشكال (القاعدة)السياسية، بل والاقتصادية، تصدر عن «الآليات النفسية» ذاتها التي نعرف مسبقا: نقل الليبيدو إلى زعيم القبيلة؛ استلاب «الأنا المثالي»، المشبه بالقائد، تماهي الفرد مع باقي أعضاء المجموعة، الذي يخلق انسجاما ووحدة اجتماعيين فاقدة كليا للقاعدة المادية؛ اختزال الرأسمالية إلى إيروسية شرجية (تسامي تراكم الغائط وتراكم الذهب) - وأمثلة أخرى كثيرة تجلي بإسهاب السوسيولوجيا الفرويدية[1]

وهكذا نرى في كل مكان اشتغال النزوع الأيديولوجي ذاته إلى صهر الضرورة المادية الخارجية في الجهاز النفسي، وإلى معارضة التاريخ الاجتماعي بكائن عضوي بيولوجي مُنَفْسَن بصفته عالم مصغر غير اجتماعي مكتفي بذاته.

إن الكينونة التي تحدد الشعور هي دوما كينونة داخلية، وفي نهاية المطاف مجرد شعور مقلوب. وإذا كان، بمقارنته مع المثالية الفلسفية، أكثر بساطة وتراجيدية (وهذا يوافق بشكل تام روح عصر لا يهوى كثيرًا المنطق والعقلانية)، فإنه مع ذلك ليس أكثر مادية ولا أكثر موضوعية.

---

(1) هناك نقد رائع لهذه "السوسيولوجيا" في دراسة ف. يوريننس.

ومن ثم، في نهاية المطاف، إمكانية تعريف اللاشعور الفرويدي كتلك الصورة المحصل عليها، حينما نعمل داخل، بل في أعماق النفس (الجهاز النفسي) على إسقاط، في شكل مُمَسْرَح ومحمل بالوجدان، الضرورة المادية (الفيزيقية والفيزيولوجية والسوسيو- اقتصادية) المعبر عنها، لهذا الغرض، بألفاظ الشعور الذاتي الأصيلة.

ومناهج فرويد ليست شيئا آخر سوى إجراءات لهذا التعبير الأصيل، والذي يستعير أكبر قدر من معجمه من السيكولوجيا الذاتوية العتيقة.

صرح هش يعتقد فرويد توسعته من خلال نقله، بطريقة ذكية وشبه خفية، لظواهر مادية (لم تسبق دراستها، عمومًا) إلى داخل نفس تم نقلها، حسب الذوق المتداول، إلى "آلة" (لها «آلياتها»، و«ديناميتها»، إلخ...)، وهذا ما يعتبره البعض جدلية مادية!

VI

لكن، كيف وصل فرويد إلى هذا النوع من الإسقاط؟ وكيف نوفق بين قولنا والنجاحات العلاجية لمنهجه، وهي نجاحات لا داعي بالطبع لنفيها؟

في رأينا إن مثل هذا الإسقاط الهائل يجد تفسيره في حدث ملموس فرض تكراره اليومي، في نهاية المطاف، على فرويد عاداته الفكرية، بل حتى أيديولوجيته.

إننا نقصد بذلك الحديث عن العلاقات المركبة التي تُنْسَجُ بين الطبيب النفساني ومريضه العُصابي، إنه عالم اجتماعي مصغر يتميز بصراعه الخاص، فيه يسعى المريض جاهدا لأن يخفي عن الطبيب بعض مظاهر حياته، ولأن يخدعه، ويتشبث بأعراضه، إلخ، إلخ...؛ إنه حدث اجتماعي مصغر شديد التعقيد، حيث إن القاعدة

الاقتصادية والعوامل الفيزيولوجية ووزن (الجمالي وكذا الأخلاقي) الأيـديولوجيا البورجوازيـة، تتـضافر جميعهـا لتحـدد علاقـات ملموسة، بصفة شاملة. بيد أن الطبيب يرد على هذه الوضعية بصفة الممارس، الذي يبحث عن استكناه القـوى الحقيقيـة التـي تـتحكم فيها، ويتعلم ضبطها، ورغم ذلك، دون التمكن من إدماجها بكـل تعقيدها في نظرية علمية (مادية)، وهذا أمر طبيعي لأن فيزيولوجيـا الأعصبة لم تـتم دراسـتها بعـد، أو تكـاد (أمـا سوسـيولوجيا هـذه الأعـصبة، فـلا داعـي لـذكرها). ولهـذا الجهـل بالنظريـة تـضاف الاستعارة باعتبارها تشخيصا دراميا لتوجه عملي، وهو ذاتي ونسبي مثل أي تشخيص، وهذا لا يقلل في شيء من أهميته.

بحيث إن الآلية الفرويدية، في مرحلتها الأولية لا تقوم سـوى بترجمة المعركـة التـي يخوضـها الطبيـب ضـد الهيستيري في شـكل استعاري، درامي ومطعم ببعض المصطلحات العلمية، وتتوج هذه المعركة بانتصار الطبيب الممارس.

لا شيء يدعو للغرابـة في ذلـك، إذ جـرت العـادة بالفعـل أن نعطي مسحة درامية لعلاقاتنا العملية مع الأشياء، بل حتى للأشياء ذاتها، إذ أن المدفع بالنسبة لجندي المدفعيـة هـو بمثابـة كـائن حـي، والعامل الذي يعرف «نزوات» آلته معرفة عملية أحسن مـن تلـك المتوفرة للمهندس الخبير، ليس مطلوب منـه مـنح تعريـف نظـري لـ«حياة» هـذه الآلـة، كـي يـستطيع الحـديث عنهـا بكلـمات حيـة ومجازية. بل نحن في الغالـب إزاء قـوى متـصارعة، نـشرع في الـرد

عليها والتحكم فيها-بالفعل، بأيدينا وأرجلنا (أو بكلمات ومواعظ لفظية، إذا كانت هذه القوى تسكن جهازا عضويا بشريا ولم نكن نتوفر على موارد أخرى) قبل أن نتمكن من إعطاء تعريف نظري لها، ولو افترضنا السعي إلى وصفها، فإننا لا نُعَرِّفُها هي، في الحقيقة، بل نُعَرِّفُ علاقاتنا بها، وعاداتنا ومرامينا وأفعالنا.

بيد أنه إذا كان من مجال يشق فيه عدم الإفراط في توظيف التفكير المجازي فهو علم النفس، ولو باعتبار اللغة فحسب، التي لا تمنحنا، من أجل ترجمة حالاتنا الداخلية، سوى الاستعارات، بحيث لا نستطيع قول كلمتين عن الجهاز النفسي دون توظيف استعارتين، كما أن انتصار مناهج المعرفة الموضوعية، في هذا المجال حصرا، لا يمكنه أن يكون أكثر تخلفا من مجالات أخرى. وهكذا من المتاح القول إن السيكولوجيا الذاتوية حتى يومنا هذا لا تزال رهينة الاستعارة، وأنها ليست لها الحظوظ الكبرى للتحرر منها، على أرضيتها تلك وعبر تشبثها بمنهج ذاتوي. ولهذا لن نستغرب من كون السيكولوجيا هي استعارية بالأساس.

والصحيح أيضا أن فرويد قام، ببراعة نادرة، بتغليف هذه النواة الاستعارية المهنية داخل اصطلاح علمي، كما قام بتمويهها وإخفائها، وأن هذا النوع من المنهج المجازي يكون مقبولا مؤقتا، إذا تم وقفه على هذه التطبيقات المهنية.

لكن حدث أن الاستعارة التي نشأت في عيادة طبيب بورجوازي نمساوي من فيينا توافقت تماما مع النزعات

الأيديولوجية العميقة لبورجوازية منهارة، وأن تلك كانت ولادة سعيدة جاءت في الوقت المناسب وفي المكان المناسب. إلى حد أنه لما كانت بالكاد في طور النمو إذا بها تتخذ أبعاد نظام عام لتأويل العالم.

وبفضل عتمة عيادته وبفضل نزاله وكل تقلبات الدراما المعيشة لديه، صارت جلسة التحليل النفسي رمزا، بل مفتاحا للدينامية الكونية، ومفتاح الدراما الكونية للبشرية. إن الحلبة التي عرضت عليها تراجيديا أوريست وتراجيديا أوديب، تم اختزالها في أبعاد عيادة طبية من آخر طراز، فيها تتم محاكاة «عقدة أوديب» المشهورة، وهي عبارة تكشف بشكل باذخ عن التحليل النفسي عبر ذلك الأسلوب الذي يصنع فيه خليط الجفاء العلمي (العقدة) والعاطفة الجمالية (أوديب وموكب تداعياته الجمالية على شاكلة ميلاد التراجيديا لنيتشه) يضع ما يشبه النظارة الأحادية على عين أوديب العمياء.

إن العلاقة الخاصة بين فردين (طبيب ومريض) تمنح للفرويدية ترسيمة لكل إنشاءاتها: كائن عضوي منقسم إلى قطبين متصارعين بالأساس (غرائز «الأنا» والغرائز الجنسية)، وجهاز نفسي منقسم إلى شعور ولا شعور، إلى «أنا» و«هو»، إلخ...، بواسطة قوى متزاوجة يتم إفرادها وجعلها المساهمة في نزال أيديولوجي، وتظل التثنية هي النموذج الأصلي لجميع الروابط الاجتماعية. وهاهنا ينبغي البحث عن أحد جذور النزعة الجنسية الكلية الفرويدية، في هذا «الزوج»، الذي، باعتباره حدا اجتماعيا

أدنى، يسهل عزله بالخصوص وجعله عالمًا مصغرًا لا يحتاج شيئًا من أي كان؛ زوج، ذو مسحة جنسية، يقول لنا إنه يكفي كوخ وقلب كي يكون العاشقان لوحدهما في العالم.

إن كل فترات الانحطاط والتفكك الاجتماعيين تبرز، في أيديولوجيتها وحياتها من خلال الأهمية المبالغ فيها التي توليها للجنس، ومن خلال فكرتها الضيقة عنه على حد سواء، وذلك بتفضيلها، بشكل مجرد، لمظهره اللااجتماعي، بحيث إن الجنسي يميل إلى أن يصير بديلا للاجتماعي. إذ بين الأفراد، فإن التمييز الأساسي، بل الحصري، يصير هو التمييز بين الرجال والنساء، أما كل الاختلافات الأخرى فتصير مجرد توابع. إذ لا يتم فهم ولا تقدير العلاقات الاجتماعية إلا إذا أمكن صوغها جنسيًّا، وكل الأشياء المتبقية تصبح بلا معنى وأهمية. هكذا كانت الأمور عشية العام 1789، وكذا إبان عصر الانحطاط الروماني، وهذا ما نلاحظه راهنا في الفترة البورجوازية. ومن ثم قيمة العَرَضْ والاهتمام الخاص الذي يجب أن يحظى به في الفرويدية الصوغ الجنسي الشامل للأسرة ولكل العلاقات الأسرية كيفما كانت (عقدة أوديب). كما لو أن هذه الأسرة، - قاعدة الرأسمالية وحصنها الحصين، - لم تعد مفهومة وقلما أصبحت مؤثرة بصفتها واقعا اقتصاديا، بما أنه أصبح من الممكن بهذه الصورة، وعبرها صوغها الشمولي جنسيا، منحها إلى حد ما دلالة جديدة (أو مثلما يقول «الشكلانيون» عندنا، «تغريبها»). وبالفعل فإن عقدة أوديب تمثل بحق تغريبا رائعا للخلية الأسرية، حيث بدل أب رئيس مقاولة

وابن وريث، صار لدينا الآن أب لم يعد سوى زوج للأم وابن منافِس! بيد أننا نعلم أن أسطورة أوديب ذاتها ليست نتاجا لموضوعة جنسية (فالجنسي ليس هنا سوى غلاف، مثلما كان عليه الحال دائما، بل حصيلة واقع اقتصادي: الأم صاحبة المِلْكِية (وهذا من بقايا النظام الأميسي) ووحده الزواج منها يمنح الحق في التربع على العرش (الإرث عبر النساء). وبالتالي كان على الابن إما الاختفاء أو إزاحة أبيه. وهذه الوضعية فحسب ولا غيرها هي ما أنتج موضوعة أوديب (هيلدبراند Hildebrand وهوديبراند Hudibrand في الملحمة الجرمانية القديمة)، رستم Roustem وزوراب Zorab في الملحمة الفارسية، وصراع إيليا المورومي وابنه في الملحمة الروسية، إلخ،...) إن بصوغه الجنسي لهذه الموضوعة، فقد وظف فرويد ذلك من أجل تغريب الأسرة.

إن نجاح فرويد يبرهن على أن التأويل الفرويدي للعالم وللمجتمع، عبر صوغ جنسي لكل الأشياء ولكل العلاقات، قد أصاب هدفه. إن العلاقات المُجَنْسَنَة بين فردين أدت إلى إهمال كل ما سواها، كي تصير النموذج الأصلي والقياس لكل باقي العلاقات، وما دام العالم الخانق الذي تنشئه الفلسفة البرجوازية المعاصرة لنا، بمعزل عن الاجتماعي، نقول إن هذا العالم مدفوع بالضرورة للبحث في الجنسية (بمعناها المجرد) عن قاعدته الأكثر أهمية.

الآن وبعد أن قمنا بتقييم عملي لأسس الفرويدية، نستطيع الظفر منه ببعض الاستنتاجات تمس المظاهر التي ذكرناها في عرضنا: ونقصد تأويل الأحلام والنكتة. إن تقييمنا لمنهج الفرويدية وتعريفنا للاشعور سوف يتيحان لنا القيام بذلك في بضع كلمات.

لا ريب أنه، من أجل فهم تشكيلات التسوية أو الاستبدال (صور الحلم، و الأساطير والفن)، يبدو التأويل السطحي للشعور بدون جدوى، نظرا لأنه حتى عند الشخص الأشد صدقا فإن محفزاته لا تمثل تفسيرا موضوعيا كيفما كانت الإنشاءات الأيديولوجية (إنشاءات نقبل بكون الأحلام هي شكلها الجنيني). لكن هل إذا كانت كل العناصر في أيديولوجيا معينة محددة بصرامة (وعلاوة على ذلك، بواسطة قوى مادية صرف)سوف يؤدي ذلك إلى اعتبارها مختزلة بمجملها إلى قاعدة سوسيو - اقتصادية، وحدها قادرة على تفسير ضرورتها؟

بالطبع لا، ولم يسبق للماركسية أن قالت بمثل ذلك[1]. إن الإنشاءات الأيديولوجية تشتمل دائما على راسب من الرواسب (وهو مهم في الأحلام) لا يمكن اختزاله إلى قاعدتها وتفسيره من اختصاص البيولوجيا، والفيزيولوجيا، والسيكولوجيا الموضوعية. لكن من جهة أخرى، لا ينبغي أبدا اعتبار هذا الراسب بمعزل، إذ

(1) للمزيد من التفاصيل، يستحسن مراجعة: كوتسكي، ما يريده وما يستطيعه التأويل المادي للتاريخ (المادية التاريخية، بإشراف سيمكوفسكي).

أن البيولوجي والفيزيولوجي ليسا سوى تجريدات تحتاج إلى أيديولوجيا ملموسة كي تتجسد في التاريخ وفي الواقع السوسيو-اقتصادي (وهذا لا يخص أشكال الفن والأسطورة والفلسفة فحسب، بل والأحلام كذلك) ومن جهة أخرى، هذا الراسب بصفته على الخصوص قار، هو الأقل إبداعا في الأيديولوجيا، وبالتالي الأقل إسهاما في المحتوى الراهن والحي لهذه الأشكال، بحيث إن المفرط في العمومية (لأنه مشترك بين مجموع البشر بل وحتى الحيوانات) والمفرط في الخصوصية الفردية هما ما لا يتم الحديث عنهما كثيرًا، الأول معمول كي يكون ضمنيا، والثاني كي لا يهتم به أحد. وبالنتيجة، فإن الإنشاء الأيديولوجي هو اجتماعي، قبل كل شيء.

لكن، ماذا يصنع فرويد؟ برفضه للمحفزات الشعورية كتفسيرات شاملة «للمحتوى الظاهر» للصورة، - وفي هذا الصدد لا يسعنا بالطبع إلا موافقته، - فإنه يبحث له في اللاشعور (في شكل غريزة طفولية) عن محَدِدَة نفسية خالصة تعرف بصفة شاملة كل مظاهر هذه الصورة الأيديولوجية.

وهذا يؤدي إلى الاستنتاج المذهل بأن الثقافة برمتها (وليس الحلم فحسب) تكاد تتغذى حصريًا على الغرائز الطفولية! «قاعدة طفولية»، هذا ما يعتقد فرويد أن يستبدل به كليا القاعدة السوسيو-اقتصادية!

لكن لمعرفتنا باللاشعور الفرويدي نستطيع القول إن «المحتوى الكامن» لدى فرويد (من رغبات طفولية تتحقق في الحلم، وغرائز طفولية للأساطير والفن، إلخ...) ليس سوى الشكل الاستعاري للمجهول «س,x» تم إنشاؤه تبعا لنموذج الشعور(وهو إنشاء سبق لنا دراسته) وأن هذا الـ «س,x» هو الضرورة المادية (السوسيو- اقتصادية، الفيزيولوجية، البيولوجية والسيكولوجية بالمعنى الموضوعي للكلمة)، وهي، لكونها غير شعورية، ليست «لاشعورية» بتاتا بالمعنى الذي يفهمه فرويد.

إن منهج التداعي الحر يستهدف إنشاء الاستعارة (الـ «لاشعور») وإسقاطها على المجهول «س,x». وما دامت هذه التداعيات ليست مجانية بالطبع، فهي تستدعي بدورها تفسيرا موضوعيا ينبغي عليه بالطبع، في حالة صورة الحلم، تخصيص مكان هام للعاملين البيولوجي والسيكولوجي، أما في حالة صور الأساطير والفن (بالأخص حينما يتعلق الأمر باللعب بالألفاظ أو بالفلسفة) فإن كل ما هو أساسي وراهني (وخلاَّق) فيها سوف يكون من اختصاص التفسير السوسيو - اقتصادي.

ويمكننا، من وجهة النظر هذه، إجراء تحليل مفيد لكل التشكيلات الاستعارية (أي العُقَد ومكوناتها) التي يعج بها اللاشعور الفرويدي. لكن ذلك يتجاوز إطار عرضنا هذا.

VII

للبرهنة على صواب رأينا في علم النفس، وفي نواته الاستعارية العميقة ونزعاته الأيديولوجية الضخمة، لن نجد أفضل من كتاب أ. رانك الأخير صدمة الولادة **Das Trauma der Geburt** (1924)، الذي يفجر على نحو مذهل عبثية الفرويدية.

ولنتذكر جيدا أن رانك هو المفضل عند فرويد من بين مريديه، وأنه يعتبر الأكثر تشددا ضمن الفرويديين، وبأنه من خلال إهداء هذا الكتاب لأستاذه ومنحه له كهدية عيد ميلاده، فهو يسمح لنا بأن لا نرى فيه نتيجة للصدفة، وإنما كلمة التحليل النفسي الأخيرة وهذا ما سيزكيه فرويد نفسه بكل تأكيد.

وعليه فإن حياتنا برمتها، إذا نحن صدقنا رانك، وكل نشاطنا الثقافي ينحوان حصريًا إلى مَحْو وتجاوز صدمة ولادتنا بطرق ووسائل متعددة.

فأن يفتح المرء عينيه على هذا العالم أمر صادم، حيث إن الكائن العضوي بعد طرده خارج حضن الأم يعيش حينها صدمة لا تعادلها في رعبها سوى صدمة الموت. ومن ثم الجزع والمعاناة اللذين يمثلان منطلقا لنفسيتنا. إن الخوف الذي تعرضنا له عند الولادة يصير أول عنصر من شخصيتنا يتم كبته، والذي ستؤثر جاذبيته في باقي العناصر الأخرى. إنها جذر لا شعورنا، وبصفة عامة أكثر، جذر نفسيتنا، نظرا لأننا بعد ذلك لن نستطيع التحرر من جزع ولادتنا. لكن وبما أن هذا الجزع يقترن بالحنين إلى مقامنا في جنة الرحم الداخلية، فإنه ينجم عن ذلك إحساس غامض إزاء حضن الأم الذي يجذبنا وينفرنا معا. وهذه الرغبة في العودة إلى الوراء، وتضاف إليها تلك الخشية، هما ما يترسخ فينا إلى الأبد كمصدر لكل إبداعيتنا.

وبالفعل، إن الحالة داخل الرحم، لا تفصل الحاجة ولا الرغبة عن إشباعهما، أي أن لا شيء يفصل جهازنا العضوي عن الواقع الخارجي، فالعالم الخارجي للجنين يختزل في الكائن العضوي للأم الذي يحفظ مباشرة نظامه العضوي نوعا ما.

وسواء تعلق الأمر بما تعلمه لنا الأسطوريات والمفاخر عن الجنة والعصر الذهبي، أو بما تعلمه لنا الفلسفة عن وحدة العالم المثالية وعن التناغم الآتي أو أخيرا عن الطوباويات الاجتماعية، فإن كل هذه التمثلات تبدو بجلاء منبثقة من الحنين ذاته إلى حياة داخل الرحم التي خبرناها في يوم من الأيام، إلى جنة وجدت حقيقة والتي نحتفظ لاشعوريا بذكراها الغامضة، وهي بهذا المعنى ليست خيالية.

لكن أبواب الجنة يحرسها جزء الولادة أشد حراسة، هذا الجزء الذي ينتصب كلما لاح فينا الشوق للعودة إلى الوراء، قاذفا بهذه الرغبة داخل اللاشعور.

وتظهر صدمة الولادة من جديد في أعراض بعض الأمراض (مخافات طفولية، أعصبة وذهانات الشخص البالغ)، حيث تهز جسد المريض وذلك بإعادة إنتاج غير مجدية (وفي شكل مخفف طبعا) للهزة التي خضع لها فعليا عند الولادة دون الشفاء منها رغم ذلك، فالشفاء الحقيقي لن يتأتى إلا بنشاطنا الثقافي. مما يؤدي برانك إلى تعريف هذا النشاط بصفته مجموع المجهودات الهادفة إلى جعل العالم الخارجي معادلا وبديلا لحضن الأم.

بهذا المعنى، فالثقافة والتقنية رمزيتان على نحو خالص، وعالم الرموز هذا الذي نعيش فيه يفضي به الأمر إلى أن يحيلنا على رحم الأم وعلى سبل الوصول إليه، -الكهف حيث كان يأوي الإنسان البدائي، الغرفة، البيت، الدولة، إلخ... ليست سوى معادلات - رموز لحضن الأم الواقي.

وشأن كل الأشكال الفنية، التي يسعى رانك إعادتها للأصل نفسه: وهذه مثلا حالة التماثيل القديمة الملتفة على نفسها في وضع يستنسخ بدون لبس وضع الجنين، بيد أن يوناني المنحوتات يسجل، من خلال ألعابه الرياضية المسقطة بحرية على العالم الخارجي، انتصاره على الصدمة، فاليونان قاموا على هذا النحو بحل لغز الفينيق الخرافي، والذي لم يكن إلا لغز ولادتنا.

لكن، أن يتم تحديد كل إبداع سواء من حيث محتواه أو شكله، بعملية وضعنا في العالم لا يمنع من أن أفضل معادل للجنة، بالنسبة لرانك، وأسمى تعويض لصدمة الولادة، يكمنان في حياتنا الجنسية وفي الجماع الجنسي الذي يتوجها، بصفة العودة الجزئية الوحيدة للرحم التي أتيح لنا معرفتها. وهي عودة يعتقد لا شعورنا تبينها كذلك في الموت (الذي تعتبر الخشية منه، من جهة أخرى، صدى لجزع ولادتنا) مثلما تشهد على ذلك أشكال الدفن والجنازات الأولى (في باطن «الأرض-الأم»)، حيث الميت جالس (في تلميح للجنين)، والجسد مسجى في مركب (الرحم؛ السائل السابيائي)، وشكل التابوت وشعائر التكفين ذاتها، حيث نرى دائمًا تأويل الموت لا شعوريا بصفته عودة، إلى أن أتى التوظيف اليوناني لحرق الجثامين للتأشير هنا أيضًا على أكبر انتصار غير مسبوق على الصدمة، عدا أن رانك يعتبر تشنجات الاحتضار الأخيرة تكرارًا دقيقا لتشنجات الكائن العضوي عند الولادة.

لا داعي للقول إن كتاب رانك، الذي ينبني على مناهج ذاتية قطعًا، عوض سعيه منحنا تحليلاً فيزيلوجيًا، موضوعيًا لصدمة الولادة والعواقب التي قد تخلفها لاحقا على حياة جهازنا العضوي الفيزيقي، فإنه يتمسك بالبحث لها عن ذكرى في لا شعورنا بمحاولته الوصول إلى عمق التجربة الذاتية، لاقتناعه بأن يجد فيه الواقع الفيزيقي أيضا.

وبهذا الصدد، من الملحوظ أن رانك يرى في الجلسات التحليلنفسية (العلاج بدوره يستغرق ما يقارب التسعة أشهر) نسخة طبق الأصل للولادة، فيها يثبت الليبيدو في مستهله على الطبيب وحيث العيادة شبه المعتمة (المريض بمفرده في الجانب

المضاء، والطبيب في الظلام) تشخص بالنسبة للمريض (أي بالطبع، بالنسبة للا شعوره) رحم الأم، حتى ترغمه نهاية العلاج، الذي يستنسخ صدمة الولادة، على التحرر من الطبيب وبالتالي إلغاء الحدث الصادم الذي فصله عن أمه، وهي عملية يسمح له نجاحها بتجاوز انغوائه العقيم بالعودة إلى الوراء، داخل الرحم، المصدر النهائي لكل الأعصبة.

هكذا تم تسليط كل الأضواء على الدلالة الاستعارية التي تتخذها، في نظر مجمل الفرويدية، الجلسة التحليلنفسية، والدفع بالنزعة الأيديولوجية لهذه النظرية إلى منتهى منطقها، بحيث إن كل تعليق نقدي عليها يصير نافلاً بلا ريب.

وهذا يعود بنا إلى نقطة انطلاقنا، بعبارة أخرى، إلى المساء المشؤوم الذي شهد ولادتنا، ما دام، حتى بالنسبة لرانك، محكوم علينا بأن نقبع فيه في انتظار الصباح المناسب الذي سنموت فيه والذي للأسف لن يجعلنا نتقدم، حيث إن احتضارنا موكول له، على أكبر تقدير، تكرار صدمة ولادتنا. وهذا يعود بنا إلى حكمة بيتشورين Petchorine المبالغ فيها (يرجى الرجوع للاستهلال) التي تتميز عن حكمة رانك، على الأقل، بكونها ساخرة، في حين أن رانك يعمد في كتابه إلى التنبؤات والتكهنات (وكأنه نسخة سيئة لسبينجلر)، وكل ذلك من أجل إظهار ماذا؟ أن جهازنا العضوي يولد لغاية وحيدة وهي أن يردد طوال حياته... صدمة ولادته.

وفي العمق، ليس للفلسفة البرجوازية سوى فكرة واحدة تكمن في إنشاء عالم يتجاوز الاجتماعي، وفي أن تُجمِّعَ فيه كل ما يقدر التجريد على عزله من الإنسان في شموليته، وفي إفراد هذه التجريدات ثم تتويج الكل بما اتفق من خيال. وهذا ما تعمل عليه،

كل بطريقتها، التيارات الثلاث التي اقتسمت مجموع العالم البورجوازي، سواء تعلق الأمر بكونية الفلسفة الإنسية (عند ستيينر Steiner)، بالنزعة البيولوجية عند برجسون و«آلهة صغار» آخرون للفلسفة الإحيائية أو، أخيرا بالسيكوبيولوجية عند فرويد، التي فرغنا من تحليلها للتو. ثلاث تيارات قاسمها المشترك هو مزج أكبر تجريد بفن الصورة التي تكاد تكون أدبية-بل هي كذلك بكل صراحة - وهما ما منح لبورجوازي زماننا صورة «المثقف الإنساني» -المتشيع لستيينر وبرجسون وفرويد، - وكذا المعابد التي يعتنقها ويقدسها: أي السحر، الغريزة، الجنسية، إلا أنه لكون الفرويدية قلّما تميل إلى الاندفاعات الحسية، فإن سمات التفكك تبدو فيها بكل فجاجتها، ووضوحها وسخريتها (هل هذا ما يجعلها تشبه المادية؟).

وقد سعينا في دراستنا هذه لاستخراج ما هو أساسي في هذه السمات، ونعني بها، إرادة اللجوء إلى إسقاط تصويري بغية جذب كل الضرورة المادية الخارجية إلى جنة الكائن العضوي المُنَفْسَن الخانقة، وذلك بتقديمها كمجرد لعبة بين قوى داخلية ـ الغرائز الجنسية وغرائز «الأنا».

للوصول إلى ماذا؟ إلى ما يلي: بعد جعل الثقافة والتاريخ بكاملهما معادلين للفعل الجنسي، وصل الأمر لاحقا إلى جعل الفعل الجنسي بدوره مجرد معادل لحالة الجنين داخل الرحم. و لماذا لا نذهب إلى آخر المطاف والتعرف في هذا الأخير على معادل للعدم المحض؟

سوف يكون ذلك منطقيًا، على الأقل.

ف. ن. فولوشينوف

الفرويدية

دراسة نقدية

المنشورات الوطنية

موسكو – لينينجراد 1927

«إن ماهية الإنسان أبعد مـن أن
تكون تجريدا خالصا للفرد، بـل
هـي بالفعـل حـصيلة لكـل
العلاقات الاجتماعية»

كارل ماركس

القسم الأول

الفرويدية والتيارات الراهنة للفكر الفلسفي والسيكولوجي

الفصل

الأول

1

الرسالة الأيديولوجية في الفرويدية

1. الفرويدية والوضع الراهن. 2. إيديولوجيا الفرويدية. 3. علاقة القرابة بينها وباقي إيديولوجيات الفلسفة الحديثة. تقييم تمهيدي للفرويدية.

في العام 1893 قام طبيبان نمساويان، فرويد وبروير، بنشر مقال صغير[1] في مجلة متخصصة في الطب العقلي، بعنوان **الآليات النفسية للظواهر الهيستيرية (مداخلة تمهيدية)**، وعرض المقال لمنهج جديد في معالجة الهيستيريا بواسطة التنويم المغناطيسي. ومن هذه «المداخلة التمهيدية» سوف ينبثق **التحليل النفسي**، أحد التيارات الأكثر رواجا للأيديولوجيا الأوروبية الراهنة.

بعدما كان في الأصل مجرد منهج متواضع للطب العقلي[2] يعتمد على نظرية بسيطة، صار للتحليل النفسي، منذ العشرية الأولى

(1) أعيد نشره في: فرويد وبروير، دراسات حول الهستيريا، ط 1، 1895؛ ط2، 1922.

(2) المفروض في المنهج المتبع من طرف فرويد وبروير لعلاج الهستيريا أنه مكمل لمناهج أخرى مستخدمة في الطب.

لوجوده، نظريته الخالصة للسيكولوجيا العامة التي أضاءت بنور جديد كل مظاهر حياتنا الذهنية، وأصبح من الواجب عند البعض تطبيق هذه النظرية السيكولوجية على مختلف مجالات الثقافة - الفن، الدين، وأخيرا الحياة الاجتماعية والسياسية، إلى حد أنه أصبح للسيكولوجيا فلسفة للثقافة تخصها، وإنشاءات السيكولوجيا العامة والفلسفة ووصل بها المطاف إلى جعل النواة الأصلية والطب ـ عقلية المحض للنظرية نسيا منسيا. عدا أنه منذ ما قبل الحرب كان للتحليل النفسي جمهور عريض في الأوساط المثقفة الأوروبية، وبعد الحرب، وعلى الخصوص خلال السنوات الأخيرة صار لتأثيره أبعادا غير مسبوقة، سواء عبر كامل أوروبا أو بأمريكا، إلى حد أنه تجاوز بوضوح، في الأوساط البورجوازية والمثقفة جميع التيارات الأيديولوجية لذلك العصر، أما فلسفة ستيينر الإنسانية فقد كانت في هذا المضمار الوحيدة القادرة على منافسته لأن بعض التيارات، حتى في فترة أوج ازدهارها، مثل البرجسونية أو النيتشوية اللذين كان لموضتهما بعدا دوليا، لم يسبق أن كان لهما كل ذلك الزخم من الحواريين والفضوليين الذين تضمهم الفرويدية.

كون التحليل النفسي «قبل غزوه أوروبا» قد سجل تقدما بطيئا نسبيا وصعبا في بداية الأمر (إلى حدود سنة 1900) فذلك يبين بما يكفي بأن الأمر لا يتعلق هنا بـ«موضة» عابرة ومصطنعة مثلما هو الشأن بالنسبة لسبينجلر، وإنما بتعبير أكثر استمرارا وعمقا عن سمات مباطنة للواقع البورجوازي الأوروبي، ولهذا السبب كل من سعى وراء الفهم العميق للوجه الأخلاقي لأوروبا الراهنة لا يمكنه تجاهل التحليل النفسي، الذي يدل اليوم على عصرنا بشكل مفرط ولا يمكن فصله عنه.

على ماذا يرتكز نجاح التحليل النفسي هذا إذن؟ وهذا الإغراء الذي يمارسه على البورجوازي الأوروبي؟

من البديهي أن ذلك لا يرتكز على مظاهر هذه النظرية التي تثير اهتمام الطبيب النفسي بصفته رجل علم. من السذاجة اعتقاد أن كل تلك الجموع الغفيرة من الأتباع المتحمسين قد حلت على التحليل النفسي نظرا للقضايا التي يطرحها الطب العقلي على المختصين فيه ومن فرط قراءة الكتابات الموجهة إليهم. إنهم لم يصادفوا الفرويدية على هذه الطريق. في أغلب الأحيان كان فرويد هو أول وآخر طبيب نفساني قرأوا له والمجلة الدولية للتحليل النفسي هي المجلة المتخصصة الوحيدة في الطب النفسي التي تصفحوها؛ ومن السذاجة اعتقاد أن فرويد نجح في جعل الجمهور العريض مهتما بقضايا المختصين في الطب العقلي. كما أنه من البديهي أن المرء لا يتجه للتحليل النفسي بسبب الاهتمام العملي بنجاحات منهجه

العلاجي، ومن العبث اعتبار أن جماهير أتباع فرويد بمثابة نزلاء عيادات الطب العقلي الساعين للشفاء. لا شك في أن نظرية فرويد، إذا كانت قد أثرت بقوة في بورجوازيي عصرنا، فذلك ليس لكونها علمًا متخصصًا أو ممارسة ضيقة.

بيد أنه فور أن يخرج تيار أيديولوجي ما من الدائرة الضيقة للمختصين كي يغزو جموع القراء المتعددين، الذين هم بالطبع غير قادرين على إدراك التفاصيل والفروقات التي يضطلع بها المختصون، فسنكتشف فيه بالتأكيد **رسالة، مهيمنة أيديولوجية** تضمن لمجموع النسق رواجه وتأثيره. وما دامت هذه النفحة العميقة بصفتها مقنعة وبليغة بذاتها، ولا علاقة ظاهرة لها بالترسانة المعقدة لبرهنة علمية في غير متناول الجمهور، نستطيع بدون شطط أن نمنحها شكلاً بسيطًا وفظًا.

وهذا ما يبرر موضوع هذا الفصل التمهيدي، الذي يستبق بعض الشيء ما سيلحق من عرضنا: تسليط الضوء على الرسالة الأيديولوجية للفرويدية والقيام بإصدار حكم تمهيدي عليها.

وهذا ما سنقوم به بالانضباط للاعتبارات التالية.

لا نود إقحام القارئ في المتاهة المعقدة بعض الشيء والمغرية أحيانا للنظرية التحليلنفسية دون أن نمده بداية بمعالم نقدية متينة. يجب البدء بأن نقدم له سياقها الفلسفي وذلك بمواجهة هذه النظرية وباقي التيارات الفلسفية التي كان أو لا يزال لها تأثير على

المثقفين الأوروبيين، كـي يقـدر القيمـة الحقيقيـة لطبيعـة التحليـل النفسي الأيديولوجية وفائدته. ومن ثمة ضرورة استخراج رسـالته الأيديولوجية. وهي رسالة سـوف نـرى أن لا جديـد فيهـا ولا مـا يـدعو للدهـشة، وبأنهـا تـرتبط بـالخط العـام لكـل النزعـات الأيديولوجية للفلسفة البورجوازية إبـان الربـع الأول مـن القـرن العشرين، والتي ربما تمثل أصدق تعبير لها والأكثر جرأة.

في الفصل التالي - الفصل الثاني - وبـدل أن نعـرض مبـاشرة النظرية الفرويدية، سوف نحاول مد القارئ بمعـالم نقديـة جديـدة تسمح له بمقاربة مظهرها السيكولوجي المحض، وسوف نظهر له، لهذا الغرض، الصراع الذي تعيـشه مختلـف نزعـات الـسيكولوجيا المعاصرة. وبفضل ذلـك، سـوف نُعَرِّفُ الـسياق الـذي ينبغـي أن نقارب فيه ونقدر الأطروحات السيكولوجية الخالصة للفرويدية.

وحينما يصبح القارئ مزودا بما يكفي للنقـد ومـستعدا لمقاربـة ظاهرة التحليل النفسي الجديدة من منظور تـاريخي، سـوف نقـدم، انطلاقا من الفـصل الثالـث، عرضـا منهجيـا لـه، لـن تتخللـه أيـة ملاحظات نقدية. بعد ذلـك، سـوف يعـود بنـا القـسم الثـاني مـن الكتاب إلى الاعتبارات النقدية الموجزة في الفصلين الأولين.

2. ما هي إذن الرسالة الأيديولوجية للفرويدية؟

ذلك أن مصيرنا، والمحتوى الكلي لحياتنا ولأعمالنـا (الفـن، إذا كان المرء فنانا، النظريات العلمية إذا كان عالمـا، الـبرامج والأعـمال السياسية، إذا كان رجل سياسة)، كل ذلك يحَدَّدُ تماما بواسطة بدائل

غريزتنا الجنسية، وبها فحسب، أما الباقي فهو ليس سوى تناغمات القدرة، تناغمات اللحن العميق للغرائز الجنسية.

وعندما يقترح علينا شعورنا حوافز أخرى، وموارد أخرى لحياتنا ولأفعالنا، فهو يكذب. إلى حد أن تطوير الفكرة العميقة عند فرويد تقترن دوما بنقد للشعور

ومن ثم، ما يهم ليس هو ما يخصص لنا مكانا ودورا في التاريخ (الانتماء إلى طبقة، إلى أمة، إلى عصر)، وإنما **جِنْسُنا وسِنُنا**؛ وكل ما تبقى ليس سوى بنية فوقية. **إن شعورنا لم يعد تابعا لكينونتنا التاريخية، بل لكينونتنا البيولوجية**، المحددة أساسا **بجنسيتنا.**

تلكم هي الرسالة الأيديولوجية للفرويدية.

إذا اعتبرناها في صيغتها العامة، فهي ليست جديدة ولا مبتكرة. وإنما هي كذلك بفضل ما تجنيه من مكوناتها، أي من **مفهومي الجنس والسن sexe et âge**؛ والحقيقة أن فرويد اكتشف بذلك عالما شديد الغنى والتنوع من حيث السمات والفروق الجديدة، لم يسبق لأي عالم أن درسها قبله، وذلك بسبب النفاق البشع الذي يظهره العلم الرسمي تجاه كل ما يتعلق بحياتنا الجنسية. لقد وسَّع فرويد وأغنى بشكل كبير مفهوم الجنسية sexualité حيث إن التمثلات المتداولة والمقرونة عادة بهذا المفهوم أصبحت تبدو بعده مثل ركن صغير من حيزه الشاسع؛ وهذا يجعل أيضًا من

كل حكم على التحليل النفسي ضرورة أخذ هذه الحقيقة في الحسبان، وكذلك مثلا قبل مؤاخذته، كما جرت العادة، على نزعته الجنسية الكلية، من الأجدر تذكر المعنى الجديد، المضخم إلى أقصى حد، الذي اتخذته عند فرويد كلمة «جنسي».

كما أن التحليل النفسي قام بعدة اكتشافات غير منتظرة تمس علاقات الجنسية والسن. إن تاريخ غريزتنا الجنسية ينطلق من ولادتنا، كي يمر بعد ذلك عبر سلسلة من المراحل لكل واحدة منها نغمتها الخاصة، ولا تختزل في الخطاطة الساذجة «رضيع بريء - فتى بالغ - عجوز بريء». إذ عن لغز أعمار الإنسان، التي وضعها الفينيق على أوديب، يقدم فرويد إجابة غير مسبوقة وشخصية. وسوف نترك الآن أمر معرفة إلى أي حد لهذه الإجابة ما يسندها، فتلك مسألة سنعود إليها لاحقا. أما الآن، نكتفي بملاحظة أن **المكونين الاثنين لرسالة الفرويدية الأيديولوجية -الجنس والسن - قد تم تشبيبهما وإغناؤهما بمحتوى جديد**، وهكذا تم منح صدى جديد لما كان مجرد لازمة قديمة مبتذلة.

لازمة قديمة يتم تكرارها في كل الفترات التي يؤدي فيها تقدم الإنسانية إلى إلغاء المجموعات أو الطبقات الاجتماعية التي كانت تصنع التاريخ حتى ذلك الأوان. **لازمة فترات الأزمة والانحطاط.**

حينما تصل طبقة اجتماعية إلى مرحلة انحلالها ويكون عليها ترك ساحة التاريخ، فإن أيديولوجيتها تشرع في تكرار، بكل النغمات، أن **الإنسان حيوان في البدء**، وعلى ضوء هذا «الاكتشاف»

تنهمك في مراجعة كل قيم العالم والتاريخ على حساب الطرف الثاني لعبارة أرسطو الشهيرة («الإنسان حيوان اجتماعـي»)، طـرف يـتم تجاهله بالتالي كليًا.

إن أيديولوجيا هذه الفترات تضع مركز ثقلها في كائن عضوي حيوي معزول، فيه تميل الأحداث الأساسية لكل حيـاة حيوانيـة - ولادة، ممارسة جنسية وموت - إلى تجريد الأحـداث التاريخيـة مـن دلالتهـا الأيديولوجيـة والتحـول إلى نـوع مـن البـديل المـصطنع للتاريخ.

ومـن الإنـسان يـتم تجريـديا عـزل الجانـب اللااجتماعـي، اللاتاريخي، ومن ذلك جعل القياس والمعيار الأسمى لكل مـا هـو اجتماعي وتاريخي، كما لـو أن في هـذه الفـترات لم يكـن هنـاك مـن طموح سوى ترك منـاخ تـاريخي، لم يعـد مرحبـا بـه وبـارد، قـصد اللجوء إلى الدفء العضوي لحياة حيوانية خالصة.

هكـذا كـان خـلال انحطـاط المـدن-الـدويلات اليونانيـة، وانحطاط الإمبراطوريـة الرومانيـة، وكـذلك خـلال انهيـار نظـام الأرستقراطية الإقطاعية التي سبقت الثورة الفرنسية للعام 1789

إن فكرة **الطبيعة القـاهرة والحكيمـة** (بـدءا بالطبيعـة الملازمـة للإنسان في غرائزه البيولوجية) المعارضة لـ**عجز التخبط التـاريخي، غير ذي جدوى وعديم الفائدة**، إن هـذه الفكـرة نعثـر عليهـا، وإن بفوارق دقيقة متنوعة وعلى مـستويات انفعاليـة مختلفـة، في ظـواهر

مثل الأبيقورية، والرواقية وأدب الانحطاط الروماني(ونخص بالذكر كتاب «الساتيريكون» le satiricon لصاحبه بيطرون Pétrone) أو الحكمة التشاؤمية عند الأرستقراطية الفرنسية لنهاية القرن 17 والقرن 18. **الخشية من التاريخ، والتمسك المفرط بكماليات الحياة الخاصة، الشخصية. الأسبقية الممنوحة في الإنسان للبيولوجي وللجنسي**-تلكم هي السمات المشتركة بين جميع هذه الظواهر الأيديولوجية.

3. بيد أنه منذ أواخر نهاية القرن 19 شهد هذا النوع من المواضيع عودة قوية في الأيديولوجيا الأوروبية، وأعادت الفلسفة البورجوازية للقرن العشرين الاعتبار للكائن العضوي البيولوجي المجرد.

وسواء كانت فلسفة لـ«المعرفة الخالصة» (كانط)، لـ«الأنا المبدع» (فيخته)، أو لـ«الفكرة والروح المطلق» (هيجل) فإن فلسفة الأزمنة البطولية للبرجوازية (نهاية القرن 18 والنصف الأول من القرن19) لم تكن تنقصها لا الطاقة ولا قدر من الوضوح، وحافظت على ميل ملحوظ إلى التاريخ والتنظيم البورجوازي. بعد ذلك، في النصف الثاني من القرن لم تتوقف عن الاضمحلال والجمود إلى أن صارت عبارة عن خطاطات هزيلة وجامدة لفلسفة سكولائية من الورثة الأتباع (الكانطيون الجدد، الهيجيليون الجدد، الفيختيون الجدد) قبل أن تترك المكان في أيامنا هذه لـ**فلسفة الحياة، التي تتسم بالسلبية والخرف، وتصطبغ بألوان البيولوجيا**

والسيكولوجيا وهي بالكاد قادرة على تصريف فِعْلَيْ «حَيِيَ» و«يحيا»[1] في كل الأزمنة وكل الأحوال.

حينها اكتسح الأيديولوجيا معجم بيولوجي مأخوذ من الظواهر العضوية وصار يلصق بكل شيء استعارة بيولوجية وظيفتها إحياء شيء جامد داخل المناخ المتجمد للمعرفة الكانطية.

ما هي إذن السمات العميقة لفلسفة زماننا هذه؟

مهما اختلفوا، ولاعتبارات عدة، ومهما تعارض مفكرون معاصرون من قبيل برغسون، سيميل، جومبرز Gomperz، النفعيون، شيلير، دربيش، وشبينجلر، فهناك ثلاث موضوعات تجمع بينهم:

1 كل منهم يمحور نسقه على الحياة في معناها البيولوجي، جاعلا من الوحدة العضوية المعزولة أسمى قيمة ومعيار لكل فلسفة.

2. إنهم يشككون في الشعور ويميلون إلى تبخيس دوره في تشكيل الثقافة. ما يفسر نقدهم للتيار الكانطي بصفته فلسفة للشعور.

---

(1) ريكرت، فلسفة الحياة (أكاديميا، 1922)، كتاب غني نسبيا بالمعلومات، لكن صاحبه (المثالي الكانطي الجديد) يدافع عن وجهة نظر لا تستحق للنقاش.

3. إنهم يسعون جاهدين إلى استبدال كل المقولات الموضوعية ذات الطابع السوسيو - اقتصادي بمقولات تنتمي للسيكولوجيا الذاتية وللبيولوجيا، مطمحهم فهم التاريخ والثقافة يمكن استخلاصه مباشرة من الطبيعة دون حاجة للاقتصاد.

وهذا مثال برجسون الذي ظل كأحد الوجوه الأكثر شعبية للفلسفة الأوروبية الذي يمحور مجموع نسقه على مقولة الاندفاع الحيوي l'élan vital الفريد، ويسعى إلى أن يربط به كل أشكال الثقافة. وهكذا فأشكال الثقافة الأكثر سموا (أي المعرفة الفلسفية الحدسية) وكذلك الإبداع الفني تجمعها قرابة بالفطرة التي فيها تجد وحدة الاندفاع الحيوي تعبيرها الكامل. ورغم تبخيسه العقل، مبدع العلوم الوضعية، فحتى الأشكال التي يتخذها هذا الأخير يشتقها برجسون مباشرة من بنية الكائن العضوي البيولوجية[1]

أما جورج سيميل، الذي رحل عنا حديثا، فقد رفض الكانطية في مؤلفاته المبكرة كي يصير في القرن العشرين أحد أبرز ممثلي النزعة البيولوجية الرائجة، إذ بالنسبة إليه تمثل الوحدة العضوية المغلقة للحياة الفردية، المعيار الأسمى لكل قيمة ثقافية، وحده ما يمكنه الارتباط بهذه الوحدة المستقلة ما يتمتع بمعنى وفائدة. في أحد مؤلفاته، **القانون الفردي**، يهدف سيميل إلى أن يجعل من القانون الأخلاقي، وعبر مهاجمته لكانط الذي ينبغي بنظره أن يكون

---

(1) الكتاب الفلسفي الرئيسي عند برجسون: التطور الخلّاق (الترجمة الروسية، موسكو، 1909).

القانون الأخلاقي شكل **الكلية** (أمر مطلق)، يقدم تصوره لقانون أخلاقي فردي وظيفته تنظيم ليس علاقات الأفراد في المجتمع، وإنما علاقات القوى والغرائز داخل كائن عضوي منغلق ومستقل[1]

نزوع إلى البيولوجية هو ذاك الذي يتجلى بفظاظة أكبر في فلسفة النفعيين، وخاصة عند جيمس عالم النفس الأمريكي الذي فارقنا حديثا، وهو أب التيار النفعي، حينما يدّعون إرجاع كل أشكال الثقافة إلى آليات التكيف، والغائية، إلخ.

وفيما يتعلق بالفيلسوف النمساوي هيينريش جومبرز Heinrich Gomperz، مواطن فرويد، فإن نسقه غير المكتمل **سبيل التجريبية**، يذكرنا بالفرويدية من خلال ميله إلى اختزال كل مقولات الفكر ـ السببية، الموضوع، إلخ، - في المشاعر وردود الأفعال الوجدانية للكائن العضوي الإنساني إزاء العالم، وهو ميل يستشف منه تأثير العالم الجنساني النمساوي أوطو وينجر Otto Weininger.

وفي شكل أكثر تعقيدا، نجد هذه التيمات حتى عند ماكس شيلير Max Scheler، الممثل الرئيسي للتيار الظاهراتي phénoménologique والفيلسوف الألماني الأكثر تأثيرا في عصرنا،

(1) جورج سيميل، القانون الفردي، (لوجوس، 1914) وهو مؤلف صار فصلا من كتابه الأخير، الدين أو المعتقد الحي (1919).

والذي يرفض النزعة السيكولوجية والنزعة البيولوجية الأولية ويدعو للنزعة الموضوعية، ويحتاط كثيرا من الشعور بأشكاله المختلفة، مفضلا عليه الأنماط الحدسية في المعرفة، متفقا في ذلك مع برجسون لربط كل العلوم الوضعية، الاختبارية بأنواع تكيف الكائن العضوي البيولوجي مع العالم.

لم يسبق في أي مكان لهذا الجهد الرامي إلى إخضاع الفلسفة لأوامر ولمناهج علم خاص، أي البيولوجية، أن ذهب إلى أبعد الحدود مثلما في المؤلفات الفلسفية لهانس دريـيش Hans Driesch، عالم البيولوجيا الإحيائي، الذي بعد أن كان أحد مؤسسي المورفلوجيا التجريبية، يشغل اليوم كرسي الفلسفة والذي يقوم نسقه على «مفهوم الغائية الذاتية Entéléchie» (مصطلح أرسطوطاليسي يمكن ترجمته حرفيا بـ«ما تكمن غايته في ذاته»)، يشبه جوهر الوحدة والغاية العضويتين، الذي ينظم كل تجليات الكائن العضوي، بدءا بوظائفه البيولوجية الدنيا ووصولا إلى نشاطه الثقافي الأكثر سموا.

وأخيرا فلنتذكر الضجة المثارة حول سبينجلر ومحاولته - التي طوتها يد النسيان اليوم تقريبا- تطبيق المقولات البيولوجية في تقديم تأويل للتاريخ.

وهكذا نلاحظ أن الأيديولوجيا العميقة للفرويدية ليست معزولة عن كل الرسائل العميقة للفلسفة البورجوازية الحديثة بل تتفق معها. خوف من التاريخ نتعرف عليه بسهولة، الرغبة في

اكتشاف عالم يتجاوز كل واقع تاريخي واجتماعي، البحث عن هذا العالم في أعماق ما هو عضوي، وليس في موضع غيره، هذا ما يطغى على كل أنساق الفلسفة الحديثة، ويُظْهِر انحلال وانحطاط العالم البورجوازي.

وإذا كان « المكون الجنسي» الفرويدي يسم ذروة النزعة البيولوجية الرائجة، فذلك لأنه يجمع ويكثف في خلطة دسمة كل ما له علاقة بالتاريخية المضادة الحديثة.

4. ومن ثمة، كيف ينبغي أن يكون رأينا في رسالة الفلسفة الحديثة؟ بأي حق تدعي ربط مجموع الثقافة بالجذور البيولوجية لنظامنا العضوي؟

إن الكائن البيولوجي المجرد، الفرد البيولوجي، مبتدأ ومنتهى الأيديولوجيا الحديثة، ليست له أية حقيقة بتاتا. وخارج مجتمع ما، وبالتالي، ظروف سوسيو-اقتصادية موضوعية، ليس للإنسان من وجود. إنه رؤية من وحي الذهن. **وبالنظر إليه باعتباره عضوًا في مجموعة اجتماعية، في طبقة وبفضل هذه الطبقة، بذلك فحسب يتمتع الفرد الإنساني بحقيقة تاريخية وبإنتاجية ثقافية.** ولدخول التاريخ، لا يكفي أن يولد المرء ماديا، شأن الحيوان الذي لا يدخل التاريخ. إذ ينبغي لذلك، إذا جاز القول، ولادة ثانية، ولادة اجتماعية. إن المرء لا يولد بصفته كائنًا عضويًا بيولوجيًا مجردًا، وإنما باعتباره أرستقراطيًا أو مزارعًا، بورجوازيًا أو بروليتاريًا، وهذه هي النقطة الرئيسية. ويضاف إلى ذلك كونه يولد فرنسيا أو روسيا،

وأخيرًا أنه يولد في العام 1800 أو في العـام 1900 وبفـضل هـذا التحديد الاجتماعي والتاريخي فقط نتمتع بحقيقتنا ويتحدد محتـوى إسهامنا في الحياة وفي الثقافة. وهكذا لا نستطيع الادعاء تجاهل هذه الولادة الثانية.- الاجتماعية- وربط كل شيء بالمعطيات البيولوجية التي تكيف وجود الكائن العضوي، دون الانخـراط في مـشروع لا طائل من ورائه ومحكوم عليه بالفشل مسبقًا: ليس هنـاك مـن فعـل للإنسان في كله، ولا من عملية أيديولوجية ملموسـة لديـه (فكـر، شكل فني، بل حتى محتوى الحلم)، يمكن تفـسيرها وتأويلهـا دون أخذ الظروف السوسيو-اقتـصادية. بـل الأكثـر مـن ذلـك، حتـى القضايا البيولوجية المحض لا يمكن حلها كليا ما لم نأخذ الوضعية الاجتماعية للنظام العضوي الإنساني قيد الدرس، في شموليتها. إذ، «إن ماهية الإنسان أبعد من أن تكون تجريدا خالصا للفرد، بل هـي بالفعل حصيلة لكل العلاقات الاجتماعية».

الفصل الثاني

2

اتجاهان في علم النفس الحديث

1 حدود المشكل. 2. السيكولوجيا التجريبية. 3. السيكولوجيا الموضوعية. 4. رد الفعل اللفظي 5. الماركسية والسيكولوجيا. 6. المشكل الذي تطرحه الفرويدية على علماء النفس. 7. العلم والطبقة.

1 لقد رأينا الرسالة التي يحملها التحليل النفسي وبيَّنا قرابته الوثيقة مع تيارات أيديولوجية أخرى بأوروبا الحديثة. **إن هذه الرسالة تخترق تماما كل إنشاءات المحللين النفسانيين.** إضافة إلى ذلك، ففي فلسفة الثقافة الفريدة هذه تصل تلك الرسالة بطبيعة الحال إلى أقصى درجة من الوضوح والصراحة الإيديولوجية، بل حتى نظرياتهم السيكولوجية لا تتيح لنا، بفعل ترسانة المختص، العثور على هذه الرسالة المزعومة، والتعرف فيها على المبدأ الذي يحكم كل أفكار الفرويدية حول حياتنا الذهنية وحول القوى التي تسيرها.

وهذا لا يمنع من وجود رأي شائع جدا[1]، رغم شذوذ رسالته الأيديولوجية غير المقبولة، والقائل بأن التحليل النفسي يشتمل، في حده الأدنى، على قاعدة علمية سليمة وصالحة: إنها نظريته السيكولوجية. بالنسبة لأنصار هذا الرأي، فإن المذهب السيكولوجي الصرف عند فرويد يتفق تماما مع موقف فلسفي آخر بل ويتسق كليا مع ما تتطلبه الماركسية من أي سيكولوجية علمية.

وللحسم في هذا النقاش، يبدو من المهم، قبل تقديم التحليل النفسي، إخبار القارئ عن أبرز الاتجاهات في علم النفس الحديث وعن ما يتوقعه المنظور الماركسي من المبادئ المنهجية لهذا العلم.

في الاتحاد السوفييتي، كما هو الشأن في أوروبا الغربية، هناك اتجاهان اثنان يتناهبان الدراسات حول الحياة النفسية للإنسان

(1) وهذا رأي بيخوفسكي، زالكيند، فريدمان، لوريا، إلخ. سوف يشكل المدافعون الماركسيون عن الفرويدية موضوعا لتحليل نقدي في فصلنا الختامي.

وللحيوانات: سيكولوجيا ذات نزعة موضوعية وسيكولوجيا ذات نزعة ذاتية.

وينقسم كل توجه منهما بدوره إلى عدد معين من التيارات المتميزة وسوف نقتصر فيما يلي على ذكر الأهم من بينها دون التركيز على اختلافاتها أو مميزاتها، لأن الأساسي في نظرنا هو الاختلاف الجذري في وجهة النظر بين الذاتويين والموضوعانيين objectivistes.

من بين الأشكال الحديثة للسيكولوجيا الذاتوية، تعتبر السيكولوجيا التجريبية الأكثر جدية (مدرسة وونـدت wundt، جيمس، إلخ، والتي يعد البروفيسور تشيلبانوف Tchelpanov ممثلها الأبرز في بلادنا؛ ومن أشكال السيكولوجيا الموضوعانية نجد **نظرية الفعل المنعكس Réflexologie** (مدرسة بافلوف[1]، بيختيريف[2]، Beckhterev إلخ،) وما يسمى **«علم السلوك»** behaviorism المتطور بالخصوص في أمريكا (واتسون[3] Watson، بارمولي[4] Parmelee، ديوي Dewey، إلخ) ونظراؤهم في الاتحاد

---

(1) إي. بافلوف. عن الأكاديمية، 25 عامًا من الدراسات الموضوعية حول النشاط العصبي الأعلى عند الحيوانات (1926). محاضرات عن عمل الأجزاء الدماغية الكبرى (1927).

(2) مبادئ نظرية الفعل المنعكس الإنسانية (بيتروجراد، 1923؛ الطبعة الثالثة، 1926).

(3) واتسون، علم النفس من منظور المدرسة السلوكية(لندن، 1919).

(4) بارمولي، علم السلوك الانساني. (نيويورك، 1921).

السوفييتي، مؤلفات بلونسكي Blonsky، وكورنيلوف Kornilov (نظرية رد الفعل Réactologie[1]).

وبعد، ما هي نقطة الاختلاف الجوهرية بين السيكولوجيا الذاتوية والسيكولوجيا الموضوعانية؟

نستطيع مقاربة الحياة النفسية بطريقتين:

1. في ذاتنا، ندرك مباشرة، بالتجربة الحميمة، دفقا من الحالات المختلفة المحسوسة داخليا(تمثلات، مشاعر ورغبات)؛
2. وحدها التجليات الخارجية لحياة الغير النفسية أو لحياة الحيوانات ما نستطيع إدراكه من خلال الطرق المختلفة التي ينفعل الكائن العضوي إزاء مثيراتها، فالتجربة الخارجية لا تعرف طبعا لا الرغبات ولا المشاعر ولا الميولات- كل الأشياء التي لايدركها البصر والسمع واللمس-، وإنما فحسب الظواهر المادية الدقيقة التي تترجم رد فعل هذا الكائن العضوي (أي استجابته للمثيرات). وهذه اللغة الخارجية، لغة المادية الجسدية، يصل إليها بالطبع إدراكنا أيضا عندما يتعلق الأمر بذاتنا.

وهذا يقودنا إلى التساؤل أي التجربتين ينبغي اعتمادها كأساس لقيام سيكولوجيا علمية:التجربة الحميمية- الذاتية؟ التجربة الخارجية-الموضوعية؟ أو فضلا عن ذلك توليف خاص لعناصر مستقاة من الاثنتين؟

---

(1) كورنيلوف، نظرية الانفعالات الإنسانية (موسكو، 1927)، منهاج علم النفس طبقا للمادية الجدلية (موسكو 1926).

لكن في واقع الأمر، لا أحد يؤيد اليوم جديا بأن على السيكولوجيا الاعتماد حصريا على التجربة الذاتية والتجاهل الكلي للعناصر النابعة من التجربة الخارجية. إن أطروحة ممثلي السيكولوجيا الذاتوية الحديثة هي كما يلي: لا يمكن للسيكولوجيا إلا الاعتماد على **الملاحظة** المباشرة للحياة الذهنية، بعبارة أخرى، على **الاستبطان introspection**، لكن ينبغي تكملة نتائج هذا الأخير ومراقبتها بواسطة ملاحظات خارجية موضوعية، وهذه وظيفة من اختصاص **التجريب** الذي يطلق طوعا الظواهر النفسية (التي يحس بها المرء) في ظروف خارجية معينة من إبداع القائم بالتجربة نفسه.

وهذا ما يمنح بالضرورة لهذا التجريب السيكولوجي طابعا مزدوجا:

1. إن الجانب الذي يشمل **الوضعية المادية الخارجية** المرتبطة بظهور الوقع الذي ندرسه على التخصيص (ظروف، مثيرات، تعبير جسدي عن مثيرات ورد فعل الذات) هو من اختصاص **التجربة الموضوعية الخارجية** التي يقودها القائم بالتجربة وهي تابعة كليا للمناهج المتلائمة مع الملاحظات الحقة لعلوم الطبيعة وكذا التحليلات والإجراءات المطبقة بواسطة أدوات مناسبة؛

2. أما عن الجانب الثاني من التجريب (أي **الوقع النفسي بذاته**) فهو لا يظهر فقط في التجربة الخارجية للقائم بالتجربة، بل إنه في

مأمن أصلا من كل تجربة خارجية. إن هذا الجانب لا يظهر سوى في **التجربة الحميمة للذات**، الذي يوصل للقائم بالتجربة نتائج **استبطانه**. ونتيجة لذلك يربط القائم بالتجربة هذه النتائج الممنوحة مباشرة **من الداخل من** طرف الذات بنتائج تجربته الموضوعية الخارجية.

لكن من الواضح أن فائدة التجريب برمتها تكمن في جانبه الثاني، أي في الجانب الذاتي الممثل في الوقع بداخل الذات، ما دام هذا الوقع الداخلي هو المستهدف من طرف القائم بالتجربة والذي يمثل بالضبط موضوع السيكولوجيا.

وعليه، فالكلمة الأخيرة في **السيكولوجيا التجريبية هي من نصيب الاستبطان**، وما تبقى ومن ضمنه ذلك التراكم من أدوات القياس المضبوطة والتي يفتخر بها ممثلو تلك النزعة، فقد وجد، على أكبر تقدير، كي يرفع خارجيا من هيبة الاستبطان ويمنح إطارا علميا خارجيا لمشهد حميمي ذاتي.

3. وهذا ما يقود بالضرورة إلى التساؤل ما إذا كان "الوقع بداخل الذات" لا يدمر **وحدة واستمرارية** التجربة التي يقوم بها المُجرِب من الخارج؛ إذا لم تعمل هذه **الإحالة الداخلية** (ما دامت الذات الفاعلة لا توصل أثرها سوى بالإحالة إلى حياتها الباطنية) على تقديم **عنصر متنافر بالنظر إلى نتائج التجربة الخارجية**، وهو عنصر متمرد بالأساس ضد كل تحليل موضوعي وكل قياس.

وهذا سؤال يطرحه بالفعل ممثلو السيكولوجيا الموضوعية، والذين يشكل منهج الاستبطان المقبول عند الذاتويين عائقا دون إنشاء ذلك العلم الحق الذي ينبغي أن تكونه أي سيكولوجيا علمية، التي تعني، وهي الوفية على طول الخط لمنظور التجربة الموضوعية الخارجية، عدم قطع وحدتها واستمراريتها عبر إدخال نتائج الاستبطان فيها، ما دام أن كل ما قد يتعلق بالحياة العملية ينبغي ضبطه في شكل كمي خارجي مادي، والتعبير عنه بتعديل مادي محض.

بيد أن هذه المقادير المادية المحض موجودة: إنها مختلف ردود فعل الكائن العضوي الحي إزاء المثيرات، ردود أفعال يشكل مجموعها ما نسميه سلوك الإنسان أو الحيوان.

إن سلوك الكائن العضوي الحي قد يتم ضبطه كليًا في تجربة موضوعية خارجية؛ وقد يتم أخذ كل شيء فيه بعين الاعتبار وقياسه وربطه في علاقة سببية ضرورية بالمثيرات الخارجية وكذلك بظروف البيئة المادية المحيطة. ووحده سلوك الإنسان والحيوانات ما يستطيع أن يكون، من خلال تعبيره المادي، موضوعا لسيكولوجيا هاجسها الدقة والموضوعية. وهذا هو موقف أصحاب النزعة الموضوعية.

ينبغي تحديد التجريب السيكولوجي (إذ وجب على أصحاب النزعة الموضوعية أن يلتجئوا بدورهم للتجريب) أثناء إنجازه بكامله، في العالم الخارجي، كما ينبغي أن تكون كل عناصره في متناول القائم بالتجربة. فعليا، من غير المقبول تماما أن يتم وضع،

على المستوى نفسه، وعلى مستوى التجربة المادية نفسه، نتائج ملاحظة هي في الوقت نفسه **خارجية وداخلية**، مثلما تقوم بذلك السيكولوجيا الذانوية، وهذا يؤدي حتما إلى تشكيلات مضاعفة مكررة (مما يعني ضبط الظاهرة نفسها مرتين) وإلى ارتباك يفسد تجانس ووحدة التجربة المادية. وبالتالي ينبغي على «الوقع» داخل الذات الفاعلة أن يكون بدوره كما لو أنه يتجلى في لغة التجربة الخارجية وأن لا يتم أخذه في الحسبان من قبل المجرب سوى على تلك الهيئة.

4. وما يوافق الوقع الداخلي في التجربة هي الكلمات التي توصل بها الذات الفاعلة هذا الوقع. وعبارة الوقع هذه تحمل اسم **رد فعل لفظي** («علاقة لفظية» في الاصطلاحية السلوكية).

يعتبر رد الفعل اللفظي ظاهرة شديدة التعقيد، تتمثل مكوناتها في:

1. ظاهرة الارتداد المادية للكلمات المنطوقة؛

2. آليات فيزيلوجية تمس النظام العصبي، والأعضاء الصوتية والإدراك؛

3. مجموعة خاصة من الظواهر والآليات الموافقة لـ«دلالة » الكلمة ولـ«فهم» هذه الدلالة من طرف شخص آخر (أو أشخاص آخرين). وهي مجموعة لا تصدر عن تأويل فيزيولوجي محض، نظرا لأن الظواهر التي تعود إليه لا تخص كائنا فيزيولوجيا معزولا فحسب بل تستدعي تفاعل عدة كائنات. مما يمنح

لهذا المكون الثالث (من مكونات رد الفعل اللفظي) **طابعًا سوسيولوجيًّا**. وكي تتشكل دلالات لفظية، يجب أن تكون بين ردود الفعل البصرية، الحركية والسمعية روابط بواسطة آلية تواصل لفظي دائم ومنظم يجمع الأفراد. لكن يحافظ هذا المجموع، رغم ذلك، على كونه موضوعيًّا تمامًا لأن كل الوسائل والآليات المستخدمة لتكوين الدلالات اللفظية هي من اختصاص التجربة الخارجية ومتاحة في الأصل للمناهج التي وإن لم تكن فيزيولوجية فهي بالتأكيد موضوعية.

إن العناصر التي يستعملها نسق ردود الفعل اللفظية المعقد تظل، في الأساسي منها، هي نفسها حينما تسر الذات الفاعلة «لنفسها» بهذا الوقع بدل الإفصاح عنه بصوت عال؛ إذ ما دام يشعر به فذلك يعني أن آلية **الخطاب الداخلي** («الكامن») جارية فيه (لأننا نفكر، ونحس، ونريد بواسطة كلمات، وليس هناك ما نستطيع الشعور به بداخلنا دون اللجوء للخطاب الداخلي)؛ وهذه الآلية مادية شأنها شأن الخطاب الخارجي.

وعليه إذا استبدلنا، في التجريب السيكولوجي، «الوقع الداخلي» المباطن للذات الفاعلة **بمعادل لفظي** (سواء كان خطابا داخليا وخارجيا في الآن نفسه أو داخليا فحسب) نستطيع الحفاظ على وحدة واستمرارية التجربة المادية الخارجية. وهذا هو تصور التجريب السيكولوجي عند أصحاب النزعة الموضوعية.

5. تلكم هما النزعتان الاثنتان للسيكولوجيا الحديثة.

أما عن مسألة معرفة أي النزعتين هي الأشد اتفاقا مع مبادئ المادية الجدلية، فالواضح أنها الثانية، مما يعني التوجه الموضوعي، الذي ينفرد بالاستجابة لمطلب **الأحدية المادية**.

ليس لأن المادية تنفي حقيقة **الذاتية**، الموجودة بالطبع، عدا أنه لا يمكن عزلها عن **القاعدة المادية** للسلوك العضوي. بل لأن المكون النفسي يشكل فقط إحدى خصائص المادة المُنَظّمة ولا يمكننا أن نجعل منه مبدأ خاصا للتفسير ملزما للمادة. يجب، على العكس، أن نتخذ موقعنا بقوة في ميدان التجربة المادية الخارجية ومن ثم إبراز أي نوع من التنظيم وأي درجة من التعقيد في المادة اللذين يحددان ظهور هذه الصفة الجديدة، وهذه الخاصية الجديدة للمادة نفسها التي هي **المكون النفسي**. وهذا مشروع لا تستطيع التجربة الذاتية الجوّانية قطعا أن تقدم له شيئا. هاهنا تبدو السيكولوجيا الموضوعية على صواب كليًا.

لكن هناك مطلب أساسي آخر للمادية الجدلية، والذي من النادر جدا أن يفكر فيه أصحاب النزعة الموضوعية ويمتثلوا له: وهو أن على السيكولوجيا **الإنسانية** أن تصاغ **سوسيولوجيًا**.

وبالفعل، كيف نفهم السلوك الإنساني إذا لم نتخذ موقعنا من وجهة نظر **سوسيولوجيا موضوعية**؟ إن كل الأحداث المؤثرة والمحددة في حياتنا ناتجة عن مثيرات اجتماعية متصلة بظروف محيطنا الاجتماعي. وليس المكون المادي للمثير ولا المكون الفيزيولوجي لرد الفعل هما اللذان يسمحان، لوحدهما، بفهم شيء ذي بال عن الفعل الإنساني.

ولننظر، مثلا، لردود الفعل اللفظية التي تلعب دورا كبيرا جدا في سلوكنا (ما دام كل فعل من أفعالنا الشعورية يرافقه خطاب داخلي) والتي رأينا أنها تبقى عصية على مناهج البحث الفيزيولوجي المحض، لأنها تشكل من جهازنا العضوي تجليا اجتماعيا خاصا. وبالنظر إلى انعدام إمكانية قيام ردود فعل لفظية إلا في ظروف بيئة اجتماعية وبما أن النسق المعقد للعلاقات اللفظية ينتظم ويتشكل بين أجهزة عضوية عبر ظاهرة تواصل دائم، منظمة ومتعددة الشكل، فمن الواضح أن السيكولوجيا لا يمكنها الاستغناء عن مناهج السوسيولوجيا الموضوعية.

بعبارة أخرى، على السيكولوجيا أن تدرس، بواسطة مناهج موضوعية، السلوك الإنساني في تجليه المادي داخل ظروف بيئته الطبيعية والاجتماعية. هذا ما تتطلبه الماركسية.

6. والآن فلننظر أي موقع يحتله التحليل النفسي في خضم تصارع النزعات السيكولوجية الحديثة.

يعتبر فرويد وتلامذته أنفسهم هم أول من تفرد بالرغبة في تأسيس سيكولوجيا طبيعوية، موضوعية أصيلة، ولقد رأينا أن بعض أعمال علماء النفس والفلاسفة الروس قد تمسكت بإظهار، ما دامت هذه الطموحات واردة، أن التحليل النفسي كان يشكل مبدئيا (بالطبع، بعد إدخال بعض التصويبات والإضافات التفصيلية) أحسن جواب قدمته السيكولوجيا لمتطلبات الماركسية. وهذا ما يعترض عليه باقي ممثلي السيكولوجيا الموضوعية، الذين

يعتبرون التحليل النفسي مرفوضا تماما من طرف كل من يعتنق المادية الموضوعية[1]

وهذا مشكل هام وفي غاية الخطورة. لأن السيكولوجيا الموضوعية علم فتي، لا تزال في طور البحث ومن مصلحتها، كي تحدد خطها ومناهجها، أن تقوم بنقد نافذ وأن تنافس النزعات الأخرى (وذلك بدراستها مباشرة ـ وهذا من نافل القول-لظواهر السلوك الملموسة): إنها ستجني لا محالة منهجية صارمة ووعيا واضحا بكيانها.

هناك مجازفة كبيرة، بالنسبة لسيكولوجيا موضوعية بالوقوع في نزعة مادية ميكانيكية ساذجة. وتقل درجة ذلك كثيرا في علوم الطبيعة التي تدرس العالم غير العضوي. لكن في البيولوجيا، يصير الخطر جديا، وفي السيكولوجيا قد تكون لهذه المادية الميكانيكية بشكل فظ، عواقب مميتة في حقيقة الأمر. بيد أننا نلاحظ أن السلوكيين الأمريكان ومنظري الفعل المنعكس الروس ينزلقون بهذا الشكل نحو مادية تبسيطية تجعلهم يفرطون في اختزال أهداف السيكولوجيا الموضوعية.

وفي اليوم الذي سيكون فيه على السيكولوجيا الموضوعية أن تتخذ بوضوح موقعها من كل المشاكل المعقدة والخطيرة للغاية التي

---

(1) يورينتس، الفرويدية والماركسية (تحت لواء الماركسية، 1924، عدد 89) وكذلك دراستنا: ما بعد الاجتماعي. مجلة النجمة، لينتجراد، 1925، عدد 5)

يطرحها التحليل النفسي، سنكتشف حينها أن الأفكار التي أمكن للنزعة الفيزيولوجية التبسيطية إصدارها عن السلوك الإنساني هي أفكار فقيرة واختزالية. عندها سوف تفرض ضرورة قيام سيكولوجيا جدلية وسوسيولوجية نفسها كأمر بديهي.

بكل بساطة لأن التحليل النقدي لنظرية فرويد السيكولو- سيقودنا بالتحديد إلى وضع مشكل ردود الفعل اللفظية والأهمية التي تضطلع بها بالنسبة لمجموع السلوك الإنساني، أي أخطر وأصعب مشكل من بين مشاكل السيكولوجيا الإنسانية.

وسوف نرى حينها أن كل الظواهر والصراعات الذهنية التي سلط عليها التحليل النفسي الأضواء ليست في حقيقة الأمر سوى علاقات معقدة وصراعات بين ردود فعل لفظية وغير لفظية.

سوف نرى أن المنطقة اللفظية (المصاغة لفظيا) في السلوك الإنساني هي بذاتها مسرح لصراعات خطيرة بين خطاب داخلي وخطاب خارجي، وكذا بين مختلف طبقات الخطاب الداخلي. وسوف نرى أن بعض ميادين الحياة (الميدان الجنسي، مثلا) تتميز على الخصوص بتشكيل صعب وبطيء للعلاقات اللفظية (وهو ربط لردود فعل بصرية، حركية وغيرها، تعمل أثناء التبادل القائم بين الأفراد الذي يتحكم في تشكيل ردود الفعل اللفظية). جملة

الوقـائع التـي يجمعهـا فرويـد في لفظـة الـصراعات بـين الـشعور واللاشعور[1]

تتجلى ميزة فرويد في كونه وضـع هـذه المشاكل بكـل حـدتها وبجمعه الظواهر الضرورية لدراستها. أما عيبه، فقدْ تجلى في عـدم إدراكه أن كل هذه المشاكل هي سوسيولوجية بالأساس، وفي كونه أراد إقحامها قسرا في الإطار الضيق لجهاز عـضوي فـردي حامـل لنفسيته، وإجمالا، في تفسير ميكانزمـات اجتماعيـة أساسـا بواسـطة سيكولوجيا فردية.

تبخيس للسوسيولوجيا يقترن بعيب آخر مـلازم لفرويـد، أي الطابع الذاتي لمنهجه، وهو طابع، في حقيقة الأمر، متنكـر شـيئا مـا (إلى حد أن هذه النقطة كانت محل خلاف). وبدل أن يظل وفيا على طول الخط للتجربة الموضوعية الخارجيـة، نجـده يفـسر صراعـات السلوك الإنساني من الداخل، أي مثلما يقـوم بـه الاسـتبطان (وإن بشكل متنكر، نؤكـد ذلـك)، وهـذا يقـوده إلـى أن يقـدم للأفعال والظواهر الملاحظة تأويلا نأمل أن نظهر للقارئ بأنـه غـير مقبول.

إن مشكل ردود الفعل اللفظية هو عـلى صـلة وثيقـة بمـشكل ثان، دقيق بدوره، نصادفه أثناء فحصنا النقـدي للفرويديـة، وهـذا الأخير يتصل بـ«محتـوى الجهـاز النفـسي» (محتـوى قوامـه أفكـار،

(1) عدا أن فرويد بنفسه يعرف "شعورا" محدد بصفته "غير لفظي"

ورغبات، وأحلام، إلخ)[1]. ومحتوى الجهاز النفسي هذا أيديولوجي بالكامل والذي في انتقاله من الفكرة المبهمة والرغبة الغامضة إلى النسق الفلسفي وتعقد المؤسسة السياسية، يقدم لنا سلسلة متصلة من الظواهر الأيديولوجية، وبالتالي الاجتماعية، دون أن ينجم أي طرف في هذه السلسلة، من البداية إلى النهاية، عن إبداع عضوي فردي محض. بيد أن فرويد في تناسيه أن الفكرة الأشد إبهاما، والتي لم يتم التعبير عنها، شأن الحركة الفلسفية الأكثر تعقيدا، يستدعيان بدورهما تواصلا منظما بين الأفراد (وإن في أشكال وبدرجات مختلفة)، يدعي فرويد ربط كل أطراف هذه السلسلة الأيديولوجية بالعناصر الأولى للجهاز النفسي الفردي، كما لو كان يشتغل على بيئة اجتماعية فارغة.

عدا أن غرضنا في هذا الصدد، بالطبع، التأكيد مسبقا على مشكلتين رئيسيتين تخصان السيكولوجيا، سيكون من المفيد للقارئ أن يستحضرهما دوما فيما يلحق من تقديمنا للتحليل النفسي.

7. وعليه، في خاتمة هذا الفصل ينبغي لنا العودة إلى سؤال لامسناه في البداية.

ومن خلال النظرات التمهيدية التي قدمنا يستطيع القارئ استخلاص أن المظهر السيكولوجي، في الفرويدية، باعتباره مجالاً

(1) مما يعني بالتحديد اعتبار المشكل عينه من زاوية مختلفة، بما أننا عبر الخطاب الداخلي ندرك محتوى نفسيتنا.

للمختص، يرتبط بالطابع العام لأيديولوجيا الطبقة التي تعبر بوضوح عن نفسها في رسالته الفلسفية.

بيد أن الجميع لا يتفق مع هذا الرأي، هناك العديد ممن يعتبر أننا نستطيع، في ما يرجع لمشكل المختصين، بل ينبغي علينا التجرد كليا عن الأيديولوجيا العامة، إلى حد أن شهدنا، في النقاش الدائر حاليا حول موضوع ومناهج السيكولوجيا، من العلماء من يقول بالاستقلال الرائع الذي يميز المباحث المختصة-وبالتالي للسيكولوجيا-عن قضايا الأيديولوجيا والتوجه الاجتماعي.

وفيما يخصنا، نعتبر هذا الاستقلال مخادعا نظرا للاستحالة المنطقية والسوسيولوجية في الآن معا.

إذ من يسقط من حسابه استخلاص النتائج النهائية لنظرية علمية هو من لا ينتبه لصلتها الضرورية بالقضايا الكبرى للأيديولوجيا، بيد أن تحليلا منهجيا لهذه النظرية بالذات سوف يكشف فيها حتما عن توجه فلسفي عام.

والشاهد على ذلك مختلف نزعات السيكولوجيا الذاتية التي تحكم عليها ما يشبه الجبرية المنهاجية بالتطور دائما وتدريجيا إما نحو نزعة ثنوية، بعبارة أخرى نحو تشظي الكائن إلى كيانين متضاربين - مادي وروحي - وإما نحو أحدية مثالية خالصة، وهذا قد سبق لنا رؤيته، لأن جزءا من «الوقع الداخلي»، وإن اتخذ مظهرا خارجيا بريئا، سوف يكون قد خالط المادية الموضوعية لتجربة المختبر،

مانحا بهذه الصورة نقطة ارتكاز لأي أرخميدس كان، هاجسه الأوحد التخريب التام لكل تمثل للعالم مبني على هذه المادية الموضوعية.

والاستحالة الثانية هي ذات طبيعة سوسيولوجية وناتجة عن أنه، فيما يخص الآراء الإنسانية، ليس هناك صدق ذاتي مطلق بقدر كبير يجعلنا نعتمد عليه، ما دامت المصالح والأحكام القبلية الطبقية تمثل في السوسيولوجيا مقولة موضوعية قليلا ما يأخذها الجهاز النفسي الفردي دائما في الحسبان. بيد أن هذه المصالح الطبقية هي ما يمنح الوزن لنظرية أو فكر ما، هذا الذي لا يستطيع أن يكون له بالطبع وزن، وسلطة وجمهور إلا إذا لامس جانبا جوهريا من حياة جماعة اجتماعية ما وارتبط بالموقع العميق لهذه الجماعة في صراع الطبقات، حتى ولو لم يكن لمؤلف هذا الفكر نفسه أي وعي بذلك تحديدا. إن القدرة على الفاعلية والتوفر على جمهور التي يتمتع بها فكر معين مشروطان مباشرة بتجذره في طبقة معينة وبالخصوبة التي قد يمنحها إياه الواقع السوسيو - اقتصادي لجماعة محددة. علينا تذكر أن ردود الفعل اللفظية هي نتاج اجتماعي محض وأن كل عناصرها القارة والثابتة هي من اختصاص شعور طبقي وليس شعورًا فرديًا.

إن الفكر الإنساني لا يكتفي أبدا بعكس واقع الموضوع الذي يسعى إلى معرفته، إنه يعكس كذلك دوما واقع الذات العارفة، واقعها الاجتماعي الملموس. إن الفكر مرآة لها وجهان، وعلى هذين

الوجهين بل يستطيعان الوصول إلى صفاء لا تشوبه شائبة. وقصدنا فهم وجهي الفكر الفرويدي.

لدينا ما يكفي الآن من معلومات حول أبرز النزعات في عصرنا سواء ما تعلق بالسيكولوجيا أو بالفلسفة؛ إننا نعرف أيضا المعيار الماركسي؛ ومتشبثين بهذا الخيط الرابط سوف نستطيع الخوض في متاهة التحليل النفسي.

القسم الثاني

تقديم الفرويدية

الفصل

الثالث

3

اللاشعور والدينامية النفسية

1 الشعور واللاشعور. 2. مراحل الفرويدية الثلاث. 3. التصور الأول للاشعور. 4. المنهج التطهيري. 5. خصائص المرحلة الثانية. 6. نظرية الكبت.

1 بالنسبة لفرويد، يضم الجهاز النفسي البشري مدارات ثلاث: **الشعور، اللاشعور، ما قبل الشعور**؛ ثلاث مدارات (أو أنظمة) في الجهاز النفسي تتداخل باستمرار مع بعضها، بل إن الأمر يصل بالمدارين الأولين إلى حد الصراع الطاحن، بحيث إن حياتنا النفسية تختزل في هذه التداخلات وفي هذا الصراع، وكل فعل ذهني، وكل حركة إنسانية ينبغي تأويلها على أنها **نتيجة لمواجهة وصراع بين الشعور واللاشعور**، كمؤشر لميزان قوى قائم، في لحظة معينة من وجودنا، بين هذين العدوين الأبديين.

إذا ما اكتفينا بما يخبرنا به شعورنا عن حياتنا النفسية، فإننا لن نظفر منه أبدا بفهم أي شيء يذكر؛ لأن الشعور المتصارع مع اللاشعور على الدوام هو متحيز دائما، كما أن المعلومات التي يمنحها لنا عن حياتنا النفسية عموما وكذا تلك التي يمنحها عن

نفسه هي معلومات مضللة. وهذا لم يمنع السيكولوجيا من الاعتماد دائما على شواهد الشعور، كما لم يمنع أغلب علماء النفس من مطابقة الجهاز النفسي بكل بساطة مع الشعور. أما القلة من العلماء، أمثال ليبس lipps أو مدرسة شارْكُو، الذين اهتموا باللاشعور، فإنهم تجاهلوا كليا دوره في الجهاز النفسي. وجعلوا منه شيئًا ثابتًا وجامدًا: شيء ملحق بالحياة الذهنية، ولم يتوفقوا في إدراك الدينامية المطردة للصراع مع الشعور. في حين، لما قامت السيكولوجيا القديمة بالمطابقة بين الجهاز النفسي والشعور، فقد منحتنا، حسب فرويد، صورة مغلوطة بالكامل عن حياتنا الذهنية، بالنظر إلى أن الأساسي في كتلة الجهاز النفسي، والأساسي في مراكزه المؤثرة، ينتميان تدقيقا لمدار اللاشعور

إن ما يلهم الفرويدية، هو طموحها لاكتشاف كون حقيقي، قارة جديدة، بِكْر، تقع ما وراء الثقافة والتاريخ، وفي الوقت نفسه، قريبة منا بشكل مذهل، قادرة في كل لحظة على هتك حجب شعورنا والتجلي في كلمة، في زلة لسان، في إيماءة أو حركة.

وهذا القرب من اللاشعور، وهذه القدرة على التسلل إلى ما هو بسيط جدا في وجودنا، إلى صلب حياتنا اليومية، هو ما يمثل إحدى السمات الأساسية لنظرية فرويد وما يميزها عن المذاهب التي يبشر بها «فلاسفة اللاشعور» الأدعياء هؤلاء، ونقصد بهم شوبنهاور وعلى الخصوص إدوار هارتمان.

2. إن التصور الفرويدي للاشعور لم يتشكل ولم يتحدد من أولِ وهلة، بل إنه عرف، فيما بعد، تغييرات عميقة. وذلك ما يفسر المراحل الثلاث التي نميزها في تاريخه.

المرحلة الأولى (المسماة مرحلة فرويد - بروير)، وفيها يماثل هذا التصور نظريات شاركو، ليببو liébeault، بيرنهايم وجاني، وهم أطباء وعلماء نفس فرنسيون مشهورون، والتي تنبثق مباشرة منها (بما أن فرويد كان تلميذًا لشاركو وبيرنهايم). زمنيا، فإن هذه المرحلة الأولى توافق، تقريبا، سنوات 1890-1897، وتنبني حول كتاب وحيد، من توقيع فرويد وبروير، **دراسات حول الهيستيريا**، Studen uber Hysterie نشر سنة 1895

المرحلة الثانية، وهي الأطول والأهم في تاريخ التحليل النفسي، وفيها اكتسبت نظرية اللاشعور الفرويدية كل خصائصها الأساسية وصارت متفردة للغاية. إنها المرحلة التي قام فيها فرويد، لمعالجة هذه المشاكل، باتخاذ موقعه حصريا على مستوى سيكولوجيا نظرية أو تطبيقية؛ وفيها كان لا يزال مبتعدا عن التعميمات الفلسفية الواسعة، وكذا عن قضايا الأيديولوجيا، وفيها كان تصوره

للاشعور يعلن صراحة عن طابع ذي نزعة وضعية[1]؛ فيها يستعمل أسلوبا صارما ومضبوطا. زمنيا، توافق هذه المرحلة، تقريبا، سنوات 1897-1914 وكذلك نشر أكبر أعمال فرويد حول التحليل النفسي[2] برمتها.

وأخيرًا المرحلة الثالثة، وفيها يعرف تصوره للاشعور تحولاً عميقًا (وخاصة في أعمال تلامذته أو مريديه) والشروع في الاقتراب من ميتافيزيقا شوبنهاور وهارتمان. وتصبح الأسبقية للقضايا العامة للأيديولوجيا على المشاكل الخاصة التي يضطلع بها المختص. فاللاشعور يجسد الآن (وبالأساس عند ممثلي المدرسة الفرويدية السويسرية) كل ما يحمله الإنسان بداخله من سفالة ورقي. هنا يظهر مذهب جديد: إنه مذهب «الأنا الأعلى»Ich-Ideal.

---

(1) حتى اليوم (1926) يلح فرويد في التأكيد على الطابع الاختباري الصادم لمذهبه. إذ لا يعتبر التحليل النفسي حسبه من تلك المنظومات الفلسفية التي تزعم، باستنادها إلى مقدمات محددة بصرامة، انطلاقا من ذلك الإحاطة بالعالم في مجموعه حتى تقوم فيما بعد بإقصاء كل إمكانية لأبحاث جديدة وأحكام معمقة أكثر، بعد الفراغ منها بل خلافا لذلك، إنه يعتمد على أفعال يقدمها له مجال دراسته ويحرص على حل المشاكل الفورية المنبثقة من هذه الملاحظات، وهو بذلك يكون رابحا على الدوام ومستعدًا دائمًا لتصحيح نظريات (القاموس، ص. 616).

(2) علم الأحلام، 1900؛ الأمراض النفسية في الحياة اليومية، 1925؛ النكتة، 1925؛ ثلاث مقالات حول الحياة الجنسية.

مقالات حول سيكولوجيا الحياة الجنسية. وأخيرا الأجزاء الرئيسية الثلاث (مقالات حول نظرية العصاب، ومجموعة من الأعمال التي تقل عنها أهمية (التواريخ المثبتة تعود للترجمات الروسية).

لكن، إذا كان لتحول روح المذهب ما قد يفسره جزئيا بتأثير شوبنهاور وهارتمان (ونيتشه أيضا)، وهم مؤلفون شرع فرويد وقتها في دراستهم عن قرب (في حين أنه بصفة الوضعي الواثق، كان يرفض الفلسفة إبان المرحلة الأولى وتقريبا المرحلة الثانية بكاملها)، وهذا الموقف قد يتم تفسيره، بدوره، جزئيا بالتأثير القوي لمريدين حديثي العهد، المولعين بالفلسفة والذين أضافوا منذ البدء إضاءة جديدة لدراسة المشاكل التحليلنفسية (على الخصوص أوطو رانك وفيرينزي ferenczi)، إلا أن التحول يرجع بدون شك بالأساس إلى التأثير الذي مارسه معاصرو فرويد بدورهم عليه بعد أن حظيت أفكارهم بترحيبه. لأنه في هذه الأثناء أصبح بمثابة «المعلم» بالنسبة لشرائح واسعة من المثقفين الذين لم يعد يهمهم في أعماله السابقة سوى تصيد مواضيع فلسفية وأيديولوجية، منتظرين ومستلزمين من التحليل النفسي «كشفًا» في مجال الأيديولوجيا. وشيئا فشيئا، خضع فرويد لهذه الاستلزامات، واستجاب لهذه الانتظارات، إلى حد أننا نشهد دخول مغامرة تافهة من قِبَل مذهب منذور لنجاحه وحظوته لدى المعاصرين ولبعض الانحطاط، في حين أن هذا المذهب ترعرع ونضج في جو من العدائية والرفض.

من منظور التسلسل الزمني، حوالي العامين 1914 - 1915[1] ننتقل من المرحلة الثانية إلى الثالثة والأخيرة التي يهيمن

(1) لقد كانت الارهاصات الأولى لهذه المرحلة من الفرويدية ظاهرة في مؤلفات مثل: مقدمة للنزعة النرجسية؛ والحزن و الملانخوليا.

عليها الكتابان الأخيران لفرويد، *ما وراء مبدأ اللذة* ***Jenseits des Lustprinzip*** *والأنا والهو* ***Das Ich und das es***، عدا أن أفضل تمثيل أدبي لهذه المرحلة لا يرجع لفرويد، وإنما لتلميذه المفضل أوطو رانك، الذي خلف أثرا عميقا من خلال كتاب ظهر قبل ثلاثة أعوام، وهو *صدمة الولادة*. وإن كان يكشف عن الروح الجديدة التي اكتسحت حديثا التحليل النفسي، فإن الكتاب من أول إلى آخر سطر فيه هو كتاب فيلسوف؛ فالنبرة والأسلوب هما نبرة وأسلوب حَكيمٍ « يحمل رسالة عظيمة ورهيبة»، إلى حد أننا نظن أحيانا أننا نقرأ محاكاة ساخرة رديئة لنيتشه المرحلة الشوبنهاورية[1]؛ كما أن الاستنتاجات مثيرة بمغالاتها؛ باختصار، نوع الكتب التي لم يكن بمقدورها أن ترى النور بتاتا إبان المرحلة الثانية للتحليل للنفسي، وهي المرحلة الكلاسيكية، والتي كان كل شيء فيها موزونا ورصينا حد الجفاء.

تلكم هي المراحل الثلاث في تاريخ التحليل النفسي باختلافاتها ومميزاتها التي لا ينبغي أبدا غض الطرف عنها ولا التضحية بها من أجل الوحدة المنطقية للنسق. على مدى ثلاث وثلاثين سنة من الوجود، تغير التحليل النفسي كثيرا، ولم يعد اليوم مثلما كان عشية حرب 1914

(1) نيتشه كما هو في: ميلاد التراجيديا، الذي اقتبس منه رانك استهلاله.

(3) ما هو «اللاشعور»؟ وما هي الفكرة التي تكونت لدى التحليل النفسي عنه في المرحلة الأولى من تاريخه؟

منذ 1889 بمدينة نانسي الفرنسية كان فرويد- وهو إذاك طبيب شاب من فيينا- معجبا بتجربة قام بها بيرنهايم، اختصاصي مشهور في التنويم المغناطيسي: لقد طُلِبَ من مريضة كانت تحت تأثير التنويم المغناطيسي أن تقوم، بعد استيقاظها، بفتح مظلة وضعت في ركن من غرفتها وبعدما أفاقت من سباتها المغناطيسي، وفي اللحظة المحددة سلفا قامت بما أُمِرَتْ به مع أدق التفاصيل، ذهبت إلى الركن وفتحت المظلة في غرفتها، وعند استفسارها عن دوافع تصرفها ذاك أجابت بأنها أرادت فحسب التأكد من أن المظلة هي مظلتها - وهذا دافع بعيد عن الأسباب الحقيقية لتصرفها- لكن وحيث إنه تم اختلاقه لاحقًا فإنه رغم ذلك أراح تمامًا ضمير المريضة التي كانت تعتقد يقينا أنها فتحت المظلة من تلقاء ذاتها للتأكد من أنها مظلتها. عقب ذلك، وبفضل أسئلته وإيحاءاته المُلِحَّة توصل بيرنهايم في آخر المطاف إلى إرغام المريضة على تذكر السبب الحقيقي لتصرفها، أي الأمر الذي تلقته أثناء تنويمها.

ويخرج فرويد من هذه التجربة بخلاصات عامة ثلاث تشكل أسس تصوره الأول للاشعور:

1. رغم جديته فالتحفيز الشعوري قد لا يتلاءم والأسباب الحقيقية لفعل ما.

2. غالبا ما يتحدد فعل معين بالقوى المباطنة للجهاز النفسي دون أن تتجلى هذه القوى في الشعور.

3. يمكن بفضل بعض الوسائل جعل هذه القوى تتجلى في الشعور.

ومن هذه القضايا الثلاث التي تعززها ممارسته الخاصة للطب العقلي سوف يقوم فرويد، رفقة زميل له في المهنة وهو أيضا صديق له يكبره سنا، ونقصد الدكتور بروير باستخلاص منهجه الأول المسمى «المنهج التطهيري لعلاج الهيستيريا».

4. ويمكن إيجاز هذا المنهج كما يلي: إن الهيستيريا وعددًا آخر من الإصابات العصبية السيكولوجية المنشأ (بمعنى الناجمة عن صدمة نفسيه وليس عضوية)، تتأتى من تشكيلات نفسية لا يشعر بها المريض- صدمات داخلية وأحاسيس ورغبات، شعر بها لكن تم نسيانها إراديا لأن شعوره يخشى أو يخجل من تذكرها، لسبب ما، ونظرا لأن هذه الأحداث المنسية لا تصل إلى شعوره، فإن المريض يكون عاجزا عن التخلص منها (تفريغها) بصورة عادية، إنها هي ما يحدد أعراض الهيستيريا المستفحلة، وبالتالي من واجب الطبيب عزل هذه الأحداث الداخلية عن النساوة وجعل المريض يستوعبها، وربطها بالخيط المتصل لهذا الشعور مما يسمح لها بأن تنصرف وبالزوال دون عوائق، ويفترض أن زوالها يؤدي إلى اختفاء الأعراض المستفحلة للهستيريا.

ولنتخيل، مثلا، أن فتاة شابة مغرمة حد الوله بأحد أقربائها تعتبر هذا الوله هو من الجرم والخسة والشاعة بحيث تعجز عن الاعتراف به لنفسها. ومحال، منذئذ، أن تنظر لذلك الحب بتعقل ووعي ولو في أعماق نفسها؛ وهذا الحدث الذي ترفض الإقرار به سيكون معزولاً بداخلها تمامًا؛ وكل علاقة بأحداث، وأفكار، وتأملات أخرى سوف يحرم منها. الخوف، والشعور بالذنب، والتمرد ستدفع به (أي الحدث) إلى منفى أخلاقي مؤلم بدوره لن يكون له منفذ جراء عزلته، إذ لن يكون له من منفذ عادي إلا عبر فعل وحركة أو على الأقل بواسطة كلمات وبرهنة محققة من الشعور، ما دامت كل المنافذ محرمة عليه. وبمحاصرته بهذا الشكل من كل ناحية (بين كماشتين، أو مثلما يقول فرويد مضيق عليه) فإن الحدث المعزول سوف يضطر للبحث عن منافذ عبر سيرورات شاذة تعمل على إبقائه مستترًا: في عضو سليم يرفض كل خدمة، في تخوفات لا سبب لها، في فعل عبثي، إلخ، بعبارة أخرى، في سيرورات من النوع الذي يحدد أعراض الهستيريا. مما يعني أن وظيفة الطبيب الأولى ستكون هي جعل مريضته تكشف له عن سبب مرضها، سبب تعمل ما في وسعها على نسيانه، ونفيه، هذا الذي يتوجب عليه إرغامها على تذكره- وهذا ما يعمل بجهد فرويد وبروير على تحقيقه بالتنويم المغناطيسي(الكلي أو الجزئي)ـ ثم لاحقا، بعد معرفة هذا السبب، التوصل إلى جعل المريضة، التي تجاوزت خوفها وشعورها بالذنب، تقر بالحدث المنسي، وتتوقف عن «إخفائه» بأعراض الهستيريا وتدمجه في «السير العادي»

لشعورها. لأن ما يمنحه الطبيب هنا لذلك الحدث الذي يطارده عمدا، وإن تطلب ذلك أحيانا الرضوخ إليه بحساب، هو المناسبة للتفرغ بشكل عادي. وبعد هذا، وإن عاشت أوقاتا عصيبة أو غير سارة، فإن فتاتنا الشابة لن تعاني أبدا من هستيريتها التي بفقدها لموضوعها ستؤول إلى الزوال.

إن التحرر بهذا الشكل من الخوف والشعور بالذنب وذلك بالتطويح بهما عن وعي يتخذ عند فرويد اسم «Catharsis»، وهذه لفظة أرسطية تعني «**تطهير**»، ويقصد بها أرسطو فعل التراجيديا التي تطهر نفس المتفرج من تأثيرات الذعر أو الشفقة وذلك عبر جعله يحس بها في شكل مُلَطَّف. ولهذا السبب فإن منهج فرويد وبروير يسمى «تطهيريًّا».

أما عن «اللاشعور»، بالمعنى الذي يرومه فرويد المرحلة الأولى، فإنه يتطابق كليا مع تلك الأحداث المنسية المسؤولة عن أعراض الهستيريا، بحيث نستطيع تحديده كأنه جسم غريب تسرب إلى الجهاز النفسي والذي بافتقاده لروابط متينة تجمعه بباقي عناصر الشعور، فإنه يفك وحدة هذا الأخير، مثلما يقوم بذلك حلم اليقظة في الحياة العادية، الذي يخضع بدرجة أقل من أحداث الحياة الواقعية للروابط الجامعة المتينة التي تلج شعورنا، مثلما تقوم بذلك حالة النوم المغناطيسي، وهذا ما يقود فرويد وبروير إلى وصف هذا «اللاشعور» بالحالة التنويمية hypnoïde.

هذا هو التصور الفرويدي الأول للاشعور

ولنؤكد هنا على خاصيتين متميزتين. الخاصية الأولى، بخلاف بروير الذي يحاول تقديم تبرير فيزيولوجي لمنهجه، فإن فرويد لا يصوغ أي نظرية فيزيولوجية للاشعور، بل لا يهتم حتى بفعل ذلك، بعبارة أخرى، منذ الوهلة الأولى يدير ظهره للفيزيولوجيا. الخاصية الثانية هي أن محصلات اللاشعور لا تصلنا إلا من خلال لغة الشعور، وخارج لا شعور المريض لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أي مَعْبَر مباشر إلى اللاشعور.

علاوة على ذلك، فلتتذكر أيها القارئ الأهمية القصوى التي يوليها المنهج التطهيري لرد الفعل اللفظي، وهذه خاصية في نظريته يؤكد عليها فرويد نفسه، حينما يقارن منهجه في علاج الهستيريا بالاعتراف الكاثوليكي، والذي يكون فيه المؤمن بالفعل مرتاحا وطاهرا من خلال البوح الذي يسر به لشخص آخر، أي القس، عن أفكار وأفعال يعتبرها بنفسه مذنبة والتي، خارج هذه الظروف، لن يكون بمستطاعه البوح بها لأي كان. مما يعني منح شكل لفظي ومَخْرَج لفظي لما يثقل على نفسيته، لمجرد أنه محاصر ومعزول فيه، وكذا إظهار القدرة التطهيرية للغة[1]

5. ولننظر الآن إلى ما يصير عليه مفهوم اللاشعور في المرحلة الثانية للتحليل النفسي، وهي مرحلة كلاسيكية فيها يغتني بجملة من العناصر الجديدة والجوهرية على الإطلاق.

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن في هذه الفترة عينها سوف يتخلى فرويد في ممارسته الطب العقلي عن مناهج التطهير بالتنويم المغناطيسي واستبداله بمنهج التداعي الحر.

خلال المرحلة الأولى، كان اللاشعور بمثابة حدث عارض في جهازنا النفسي، أشبه بزائدة مَرَضِيَّة (باطولوجية)، نوع من الجسم الغريب المتسرب جراء ظروف طارئة، في نفس ذات فاعلة لديها استعداد للهستيريا. في هذه الفترة، كان الجهاز النفسي العادي لا يزال يقدم وكأنه واقع قار بأكمله وثابت، وهو بعيد عن أن يكون قانونا دائما للحياة الذهنية، فالصراع بين القوى النفسية كان يمثل فيه بالأحرى استثناءً أو شذوذًا. ولنسجل أيضًا أن محتوى اللاشعور بنفسه كان يظل حينها غريبًا بالكامل، ويبدو أنه ناتج بدوره عن الصدفة ما دام مرهونًا بالطابع الفردي لكل واحد منا وبالظروف الطارئة لعيشه، حيث إن هذا الحدث المؤلم أو المحزن أو ذاك يصير معزولا، منسيا ويستقر في لاشعوره؛ وهذا بكل بساطة لأن فرويد لم يكن يجمع هذه الأحداث حسب أنواعها ولأنه لم يكن قد أكد على الأهمية الاستثنائية للعامل الجنسي. وتلك هي حالة المرحلة الأولى.

إن المرحلة الثانية تجعل من اللاشعور مكونا ضروريا وأساسيا في الجهاز النفسي لكل واحد منا. وهذا الجهاز يصير ديناميا، بمعنى أنه يصبح متأثرا بحركة أبدية، بينما الصراع بين الشعور واللاشعور يصبح قانونا ثابتا للحياة النفسية ويتحول اللاشعور إلى منبع خصب للقوى والطاقات النفسية التي تغذي مختلف مجالات الثقافة والفن أيضا. لكن ما إن يتطور صراعه للأسف فإن هذا اللاشعور عينه يصبح حينها سببا لجميع الأمراض النفسية.

وإن نحن صدقنا نظرية فرويد الجديدة هذه فإن تشكيل اللاشعور يمثل إذن سيرورة مشروعة ترافق حياتنا بكاملها منذ

بداياتها. وهذا ما يطلق عليه «الكبت» Verdrangung وهو أحد المفاهيم الرئيسية لمجموع المذهب التحليلنفسي. إضافة إلى ذلك، فإن محتوى اللاشعور ينتظم في أنواع، أي أن الأحداث الطارئة والمتفرقة تترك المكان لأنواع مشتركة عمليا بين كل الأفراد، والمجموعات المتجانسة من الأحداث (المعروفة بالعُقَد) التي لها طابع متشابه، وهي بصفة عامة ذات صبغة جنسية. وهذه العقد (أو المجموعات المتجانسة من الأحداث) يتم كبتها في اللاشعور في أوقات محددة بصرامة والتي توجد في حياة كل فرد منا.

في هذا الفصل سوف نهتم بـ «آلية» الكبت التي تنظم حياتنا النفسية برمتها وبمفهوم «الرقابة» الذي يعد وثيق الصلة بسابقه، وبعد ذلك، في الفصل التالي سوف نتطرق لمحتوى اللاشعور.

ما هو الكبت إذن؟

6. في المراحل الأولية لنمو شخصيتنا، لا يفرق جهازنا النفسي بين الممكن والمستحيل، ولا بين النافع والمضر، ولا بين المباح والمحرم. إن المبدأ الوحيد الذي يحكمه هو «مبدأ اللذة»[1]. إلى حد أن في هذه المرحلة من نموها فإن النفس تصير مأهولة بالتمثيلات والمشاعر والرغبات التي نشأت بكل حرية، لكنها في المراحل اللاحقة لهذا النمو سوف تتجلى بكل رعبها لشعورنا نظرا لطابعها الأجرامي والداعر. إن النفس الطفولية هي مملكة «كل شيء مباح». فهي لا ترى أن في هذه الرغبات والمشاعر ما هو منافٍ للأخلاق، ولأنها تتجاهل الحياء والخوف، فإنها تستغل كثيرا هذا

(1) فرويد. ما وراء مبدأ اللذة.

الامتياز لتشكل خزانا هائلا من الصور والمشاعر والرغبات الأكثر خلاعة، طبعا بالمعنى الذي تأخذه في المراحل اللاحقة لنمونا، أما في المرحلة الأولى فإن النفوذ الكلي لمبدأ اللذة يقترن، على العكس من ذلك، بالقدرة على الإشباع الهجاسي للرغبات، هذا الإشباع الذي يسمح للطفل بأن يستمر في تجاهل الفرق بين الواقعي واللاواقعي (بالنسبة إليه كل تمثيل هو بمثابة واقع مسبق) وسوف يستمر بعد ذلك طوال حياتنا في الحلم.

عقب ذلك يمر هذا النمو بمراحل أخرى فيها سيشهد مبدأ اللذة ما ينازعه نفوذه الكلي، كلما تضاعفت حركته وضايقها في الغالب مبدأ آخر للإنجاز النفسي، إنه مبدأ الواقع. ومنذئذ سيكون على كل حدث نفسي أن يبرهن داخليا على مواءمته مع كلا المبدأين. إذ من الرائج، نظرا لغياب إشباع ممكن لها فإن الرغبة تصير مصدرا للمعاناة، أو إن تم إشباعها قد تؤدي إلى نتائج غير مُرْضِية، وفي هذه الحالة ينبغي قهرها؛ وقد يحدث أن يقترن تمثل ما بشعور بالخوف أو بذكرى مؤلمة، وفي هذه الحالة لا ينبغي لهذا التمثل أن يولد فينا.

ومن هناك يحصل انتقاء نفسي معين، الذي بفضله خضع التشكيل الذهني وحده لتلك المواءمة المزدوجة، نقول يحصل على الاعتراف القانوني الذي يسمح له بالوصول إلى ذلك النظام الأعلى في الجهاز النفسي الذي هو الوعي، أو يمنحه على الأقل الحظ للوصول إليه وذلك بأن يصير قبل - شعوري pré-conscient. أما الأحداث التي لم تقم بذلك، سوف يتم وضعها خارج القانون وكبتها داخل نسق اللاشعور.

وبما أن هذا الكبت الذي يصاحب حياتنا بأكملها يعمل آليا بعيدا عن كل تدخل لشعورنا، فإن الشعور يتكفل بذاته في صورة مكتملة ومطهرة، وبدون الرجوع بتاتا إلى لا شعور معين قد يجهل حتى وجوده وتشكله ما دام الكبت مرهونا بطرف نفسي مخصوص يسميه فرويد مجازيا الرقابة، وهذه الأخيرة تقع عند حدود نَسَقَيْ الشعور واللاشعور، كما يترتب عن ذلك أن ما يقيم في الشعور يكون قد مَرَّ بدقة عبرها مسبقا.

لكن لا شيء يختفي من كتلة التمثلات والمشاعر والرغبات «المرفوضة من الرقابة ومن قواعد اللياقة» والمكبوتة في اللاشعور، كما أن حِدَّته لا تخف أبدًا. إذ لإزالة أي رغبة أو شعور، ينبغي المرور عبر الوعي، بالأفعال والحركات التي يحكمها، بداية من اللغة الإنسانية. بيد أن اللاشعور غير منطوق، وكل كلام يخيفه، إلى حد أنه ليس لدينا الموارد للبوح لأنفسنا برغباتنا اللاشعورية باللجوء إلى اللغة الداخلية، وما دمنا محرومون بهذه الطريقة من كل منفذ نحو الخارج، من كل إمكانية للتفريغ، فإنه يكون محكوما على هذه الرغبات بأن تعيش فينا، مأهولة بالقوة والطراوة أبديًا.

ومن ثمة، بإدراك الطريقة التي يعمل بها الكبت، نستطيع، من وجهة نظر الدينامية النفسية لتشكيله، تعريف اللاشعور باعتباره ما هو مكبوت، والتساؤل عن خصائصه، بعبارة أخرى، عن محتوى اللاشعور، وهذا سؤال سوف يجيب عنه الفصل المقبل من كتابنا.

الفصل الرابع

4

محتوى اللاشعور

1. نظرية الغرائز. 2. حياة الطفل الجنسية. 3. عقدة أوديب. 4. محتوى اللاشعور في المرحلة الثانية. 5. نظرية الغرائز في المرحلة الثالثة (الإيروس والموت). 6. الأنا الأعلى.

على هذا النحو، فإن معرفتنا بسيرورة الكبت تقودنا إلى التساؤل عن المنبع الذي يتغذى منه، بعبارة أخرى، عن طبيعة المشاعر والرغبات والتمثيلات التي سوف تجد نفسها مكبوتة في اللاشعور. وهذا يفرض، من أجل فهمه والسماح بفك رموز بنية اللاشعور، نقول يفرض معرفة النظرية الفرويدية للغرائز[1]

إن نشاطنا النفسي يستثار فعلا بتهييجات جهازنا العضوي، بعضها خارجي وبعضها الآخر باطني، وهذه الأخيرة لها أصل بدني (جسدي) أي تنشأ داخل جهازنا العضوي بذاته. إن التمثيلات النفسية لهذه التهييجات الحسية الباطنية هي ما يطلق عليه فرويد اسم غرائز Pulsions.

(1) الموجز في نظرية الأعصبة، الغرائز والأهواء؛وكذلك "الأنا والهو"

ووفق غايتها وأصلها البدني يقسمها كلها إلى مجموعتين :

1. الغرائز الجنسية التي تستهدف بقاء النوع ولو على حساب حياة الفرد.

2. الغرائز الشخصية أو غرائز الأنا التي تستهدف الحفاظ على الفرد.

إنهما مجموعتان لا تختزل الواحدة في الأخرى، بل إن الصراعات بينهما متواترة ومتعددة الشكل.

لن نعتبر هنا سوى الغرائز الجنسية لأنها في الآن نفسه تعد الموردات الكبرى لنظام اللاشعور ولأنها بعد الدراسات الدقيقة التي قدمت من طرف فرويد لهذه المجموعة من الغرائز[1]، فإن البعض يرى أن نظريته الجنسية أكبر إنجاز قدمته الفرويدية.

(1) فيما يخص كل ما يلي، انظر: فرويد، مقالات حول سيكولوجيا الحياة الجنسية.

2. لقد قلنا في الفصل السابق بأن الطفل في المراحل الأولى من حياته النفسية يراكم خزانا هائلا من المشاعر والرغبات يعتبرها الشعور داعرة وخليعة. ولا ريب أن هذا القول قد أدهش القارئ العادي بل وقد يلقي الحيرة في لبه، الذي قد يتساءل من أين للطفل أن يستمد هذه الرغبات الخليعة والداعرة. الطفل رمز البراءة والطُّهر!

بيد أن الغريزة الجنسية، أو، كي نتحدث مثل فرويد، اللبيدو (أي الشهوة الجنسية) تستوطن الطفل منذ بداية وجوده، تولد مع جسده، ولا تتوقف منذ ذلك الحين عن سلك حياتها، في جهازه العضوي مثلما في جهازه النفسي، قد تخبو أحيانا لكنها لا تنطفئ أبدا، بحيث إذا كان البلوغ يميز مرحلة - التي تظل مهمة - في نمو اللبيدو، فهو مع ذلك لا يشكل بتاتا نقطة انطلاقه.

في الأطوار الأولى لهذا النمو، وهي أطوار لا تزال خاضعة برمتها لمبدأ اللذة ولـ "كل شيء مباح" الخاص بها، فإن الغريزة الجنسية تتميز أساسا بالسمات التالية:

1) إن الأعضاء التناسلية التي سوف تعطي لهذه الغريزة نواتها الحركية المنظِّمة ليست بعد سوى مناطق استثارة جنسية (وهو مصطلح يشير به فرويد إلى كل منطقة في الجسد قابلة للتهييجات الجنسية) تنافسها مناطق أخرى هي الفتحة الفمية (أثناء الرضاعة)، الشرج أو المنطقة الشرجية (أثناء التغوط)، بشرة الجلد، إبهام اليد أو أصبع القدم، إلخ، حيث نستطيع القول إنها لتعذر تحققها مجتمعة ومكثفة في الأعضاء الجنسية التي لا تزال فتية، فإن الغريزة الجنسية

عند الطفل (الليبيدو) تجد نفسها موزعة عبر جهازه العضوي بأكمله وأن أي نقطة من جسده قد تصير منبعا حركيا لتهييج جنسي. إن هذا الطور الأول من النمو يحمل عند فرويد اسم المرحلة السابقة للتناسل، لأن الأعضاء التناسلية لا تشكل بعد النواة الجسدية للغريزة. والجدير بالذكر أن المناطق الشهوية (وعلى الأخص الفم والشرج) ستحافظ على درجة معينة من التهييج الجنسي على طول حياة الفرد اللاحقة.

إن الغريزة الجنسية عند الطفل ليست بعد مستقلة ولا هي مميزة: إنها تلتصق عن كثب بحاجيات جهازه العضوي الأخرى وبإشباعها (طعام، رضاعة، مضغ، تغوط، إلخ) مما يعطي لكل هذه الوظائف صبغة جنسية.

3) في طورها الأول (الطور الفمي)، تشبع غريزة الطفل الجنسية نفسها من جسمه بذاته، دون حاجة إلى أي موضوع (بمعنى أي شخص آخر): الطفل إيروسي ذاتي.

4) نظرا لغياب أسبقية الأعضاء التناسلية (التي قد تجعلها مهيمنة في الحياة الجنسية) فإن التمييز الجنسي للغريزة لا يزال متذبذبا، ونستطيع القول إنه في المرحلة الأولى من تطورها تكون الغريزة الجنسية ثنوية الجنس Bisexuelle.

5) إن جميع طبائع الغريزة الجنسية البدائية تجعل من الطفل منحرفا متعدد الشكل pervers polymorphe قد يميل إلى المازوخية، إلى السَّادية، إلى المثلية الجنسية أو انحرافات أخرى، ما إن يتشبث الليبيدو الموزع في كل موضع من جسمه بأي ظاهرة أو

إحساس عضوي مستمدا منها على الدوام إشباعا جنسيا، لدرجة أن العملية الجنسية العادية بالنسبة للطفل تغدو عصية على الفهم، وأن فرويد يفسر الانحرافات الجنسية عند البالغ بوصفها كبحا للتطور العادي، نكوصا نحو الأطوار الأولى للجنسية الطفلية.

وهذا ما يفسر التصور الفرويدي للإيروسية عند الطفل والتي، هي المقدمة هنا بسماتها الكبرى، تسمح لنا بفهم أن ذلك الخزان الهائل من الرغبات الجنسية التي تولد بدورها جملة من التمثلات والمشاعر، نتيجة اللبيدو الطفولي حتى ولو تم كبته لاحقا بلا هوادة في اللاشعور. مما يسمح لنا بالقول إنه، إذا كانت اللحظات الأولى من تاريخ نفسنا هي خارج سيطرة وعينا كليا (ما دمنا لا نتذكر ما عشناه قبل سن الرابعة)، فإن أحداث هذه الفترة لم تفقد رغم ذلك قدرتها، حيث إنها ظلت حيَّة على الدوام في لاشعورنا، وأن ذلك الماضي لم يمت، بل ظل حاضرا، بما أنه لم يتم القضاء عليه.

3. بيد أن الحدث الرئيسي الذي يغلب على هذا التاريخ المكبوت للحياة الجنسية الطفلية هو انجذاب جنسي نحو الأم، يقترن بكراهية للأب التي يطلق عليها عقدة أوديب[1] والتي يمثل وجودها ودورها في حياتنا إحدى الأطروحات المركزية في الفرويدية، هذه الأخيرة التي نستطيع تلخيصها كما يلي: إن الغريزة الإيروسية - طبعا بالمعنى الذي حدَّدنا به أعلاه الإيروسية الطفولية - تنصب بادئ الأمر على الأم التي ينسج معها الطفل منذ البدء علاقات مُجَنْسَنَة بحيث إن أوطو رانك، تلميذ فرويد معروف

(1) فرويد، علم الاحلام؛ وكذلك يونج، أهمية الأب في تحديد مصير الأفراد.

ومعترف به، يذهب إلى حد منح مقام الجنين في رحم الأم طابع اللبيدو، والتأريخ لبداية التراجيدية الأوديبية من الولادة نفسها ـ بوصفها اقتلاعًا من الأم هو الأقسى من نوعه، ما دام يقطع الصلة بها - لكن اللبيدو يتجه بعناد نحو الأم، ويخلع عن كل رعاية واهتمام توليهما للطفل مسحة جنسية (رضاعته، تنظيفه، مساعدته على التغوط، إلخ) وترافق ذلك بالطبع ملامسات لأعضائه التناسلية التي تستمد أحاسيس ممتعة والتي قد تؤدي إلى الانتصاب الأول عنده، إنه ينجذب نحو سرير أمه، نحو جسدها، كما أن ذكرى غامضة في كيانه العضوي تحمله نحو رحم الأم، وتدفعه للرجوع إليه مجددا. ويستتبع ذلك عند الطفل ميل عضوي للزنا بالمحارم، مولِّد بالضرورة لتمثيلات ومشاعر ورغبات سفاحية.

ويستمر ذلك إلى غاية اليوم الذي تصطدم فيه غرائز أوديب الصغير بالأب، الذي سيجلب عليه جراء ذلك كراهية ابنه، بتدخله في العلاقات بين الطفل وأمه، مانعا هذه الأخيرة من أخذه إلى سريره، ومجبرا إياه على أن يكون مستقلاً ومستغنيًا عن مساعدة الأم، إلخ، لدرجة تجعل الأمر يصل بالطفل إلى الرغبة الطفولية في موت الأب بما يضمن له الانفراد بامتلاك أمه. وبما أن في هذه اللحظة من تطوره تكون نفسه محكومة كليًا بمبدأ اللذة، فإن ميولاته ورغباته تأخذ كامل حريتها، العدوانية منها والسفاحية، ومعها كل ما يتبعها من مشاعر وصور من شتى الأصناف.

ونتيجة لذلك، في اليوم الذي يتدخل فيه مبدأ الواقع، اليوم الذي يشرع فيه صوت الأب، المحمل بممنوعاته، في التحول تدريجيا إلى صوت الوعي الشخصي، بداية لصراع شاق وعنيد ضد

هذه الغرائز السفاحية، التي ينتهي بها المطاف إلى أن تكون مكبوتة في اللاشعور. حينها سوف تغرق عقدة أوديب في نساوة تامة ومكان الغرائز المكبوتة فإن مجرد فكرة انجذاب جنسي نحو الأم سوف تثير داخليا مشاعر الخوف والخزي. وسوف تكون الرقابة قد أدت دورها على نحو رائع: إن وعينا القانوني، ونوعًا ما، الرسمي ـ سوف يتذمر عن حسن نية من كل تلميح إلى عقدة أوديب ممكنة.

بيد أن كبت عقدة أوديب هذه، إن نحن صدَّقنا فرويد، التي لا تتم دوما من دون ألم، هو ما يحدد في الغالب وجود أمراض عصبية عند الطفل، خاصة المخاوف الطفولية phobies infantiles.

كما أن بعقدة أوديب أيضا يفسر فرويد انتشار الأساطير حول الزنا بالمحارم عند الكثير من الشعوب، حول ابن يقتل أباه أو على العكس من ذلك، أب يبيد جميع أبنائه، وحكايات أخرى مشابهة، وكذا تأثير تراجيديا سوفوكلس الشهيرة **أوديب ملكًا** في كل فرد، ذلك التأثير الذي لا يقاوم، بينما الوعي الرسمي يحاول إقناعنا بأن وضعية أوديب هي مصطنعة وغريبة كليا عن الحقائق النوعية للحياة، ومن ثمة فهو يخلص إلى أن هذه التراجيديا، مثل أي إبداع فني عظيم، لا تتوجه إلى وعينا الرسمي، وإنما إلى مجموع جهازنا النفسي، وبالدرجة الأولى إلى أعماق لا شعورنا[1]

---

(1) إن هذا النوع من الدراسات النفسية الذي يستند إلى التحليل النفسي سعيا لولوج أعماق نفسيتنا (مجال اللاشعور) هو ما يتم الإشارة إليه في كتب التحليل النفسي بلفظ جديد هو "سيكولوجيا الأعماق" (حاشية من وضع الناشر).

وخلاصة القول، إن هذا الحادث الذي يعود إلى ما قبل تاريخ حياتنا والذي يتمثل في عقدة أوديب يكتسي بالنسبة لحياتنا، في مذهب فرويد، أهمية كبرى ومصيرية على التحقيق. لأن هذا الحب الأول وهذه الكراهية الأولى سيظلان إلى الأبد بمثابة مشاعرنا العضوية الأكثر أصالة، والتي مقارنة بها تبدو كل علاقاتنا الإيروسية اللاحقة، المعيشة على ضوء الوعي، تبدو مصطنعة، ذهنية وغريبة عن أعماق كياننا العضوي وكياننا النفسي الحقيقية. ويذهب أوطو رانك وفيرينزي Ferenczi إلى حد اعتبار علاقاتنا الغرامية اللاحقة برمتها مجرد بديل لحبنا الأول الأوديبي الذي يعقب وحدة عضوية كاملة مع تلك التي كانت تمثل موضوعا له: الأم. جنة مفقودة للحالة داخل الرحم والتي لن يعوضها جزئيًا سوى اتحادنا الجسدي اللاحق، بحيث إن كل أحداث حياتنا كأشخاص راشدين سوف تستمد قوتها النفسية من ذلك الحادث الأول الذي نبذناه في لاشعورنا (عقدة أوديب) وأننا لا نقوم فيما بعد سوى بتكرار إلى ما لا نهاية (دون أن يتوفر لنا عنه أدنى وعي) هذا الحدث البدائي لعقدة أوديب، وذلك بأن نضفي على شركائنا تلك المشاعر المكبوتة والحية دومًا، التي ألهمنا إياها الأب والأم، وكل ذلك بفضل الآلية المسماة بالنقل Transfert(Ubertragung).

وتمثل آلية النقل، في النظرية والممارسة التحليلنفسية، عاملاً أساسيًا، ويعني فرويد بذلك أن الغرائز المكبوتة، وخاصة الغرائز الجنسية، قد تهجر بشكل لاشعوري موضوعها الحقيقي نحو آخر يعوضه، شأن الغريزة المسلَّطة على الأم أو الكراهية تجاه الأب،

والتي تنصب عادة على الطبيب خلال جلسات التحليل النفسي، فإنها تزول جزئيا. ومن ثم أهمية آلية النقل بالنسبة للممارسة التحليلنفسية، لأنه يمثل إحدى الوسائل لتفادي ممنوعات الوعي الرسمي والسماح للاشعور بالتجلي والتعبير عن نفسه ولو جزئيا.

في نظر فرويد، ترتبط الحياة العاطفية لدى الفرد على نطـ واسع بقدرته على تحرير الليبيدو عنده من تثبيته حول الأم، فالمحبوبة الأولى لدى الشاب تشبه تلك في العادة).

لكن صورة الأم تلك قد تؤثر سلبيًا على تطور غريزته الجنسية، فور أن يعمل التخوف من الزنا بالمحارم، بالنظر إلى الوعي الرسمي، على تحويل حبنا للأم إلى روحانية قسرية، إلى حب ـ احترام يتمرد كليا على أبسط فكرة اشتهاء ويتحد بأي احترام كان، بأي روحانية إلى حد أنه يمنع كل علاقة جسدية مع امرأة محترمة ومحبوبة على المستوى الروحي، ويحدد بالتالي الانشقاق الكارثي لليبيدو لدينا ـ الذي هو في الأساس واحد ـ إلى تيارين، شغف حسي وارتباط روحي، غير قادرين على الاجتماع حول موضوع واحد.

4. أن يستمد نسق اللاشعور معظم محتواه من عقدة أوديب وملحقاتها، لا يمنع من كونه يتغذى على مجموعات مختزلة من التشكيلات النفسية المكبوتة، التي تضخمه لاحقا، على مدى حياتنا كلما فرضت علينا الثقافة وتقدمنا الثقافي مكبوتات جديدة. لكن إجمالا، نستطيع القول رغم ذلك إن ما هو أساسي وعميق في

لاشعورنا يصدر عن غرائز طفولية ذات طابع جنسي، وغرائز "الأنا" التي يجب اعتبارها لوحدها هنا هي الغرائز المسماة عدوانية، التي يمنحها الجهاز النفسي الطفلي و"كل شيء مباح" الخاص به قدرا من الخبث يجعله لا يتمنى لأعدائه، في العادة، شيئا يقل عن الموت، بحيث خلال سنواته الأولى يقترف "في ذهنه" وعلى أقربائه عدة "اغتيالات" لا محالة مكبوتة لاحقًا في لاشعوره. لدرجة أن الخضوع لمبدأ اللذة حينما يثير لدى الطفل أنانية كاملة ودائمة على الإطلاق، غريبة عن كل إكراه ثقافي أو أخلاقي، فإنه يخلق ها هنا أيضا أرضية قابلة لتغذية اللاشعور على نطاق واسع.

ذلكم هو محتوى اللاشعور، في خطوطه العريضة، والذي نستطيع تلخيصه في الصيغة التالية: يدخل ضمن عالم اللاشعور كل ما استطاع كياننا العضوي فعله انطلاقًا من اللحظة التي وجد فيها ذاته متمردا على مبدأ الواقع والثقافة، حينما كان فيها مبدأ اللذة ينفرد بتنظيمه؛ إن كل ما رغب فيه علانية، وتخيله بقوة (والذي تحقق منه النزر القليل) في تلك الطفولة الأولى، حينما لم يكن للواقع وللثقافة وزن كبير، كان قادرا أكثر على إظهار استقلاله الذاتي العضوي الأول.

لكن، وتقريبا بتحديدنا لها وتقديمها مثلما فعلنا ذلك مرارا حتى الآن، فإن السمات الأساسية في التصور الفرويدي للاشعور (والمقصود بها، مبدأي التحقيق النفسي الاثنين، الكبت، الرقابة، نظرية الغرائز، وأخيرًا محتوى اللاشعور) هي تلك التي وصل إليها

فرويد، كما رأينا، في المرحلة الثانية من تاريخ التحليل النفسي، مرحلة إيجابية غذت منجزاتها عرضنا على نحو خاص.

في حين نعلم أن خلال المرحلة الثالثة فإن هذا المذهب قد شهد تغييرا وتنقيحا على نحو جذري، كما نعلم الاتجاه الذي تم فيه ذلك.

لكننا لن نخوض في تفاصيل عمليات التجديد التي جاءت بها هذه المرحلة الثالثة من تاريخ التحليل النفسي، نظرا لأننا نعيش أوجها أيامنا هذه، ولكونها لا تزال بعيدة من اتخاذها لشكلها وملامحها النهائية، ولأن كتابا فرويد الاثنين اللذين يعودان لهذه المرحلة، يعتمدان التحفظات، إن لم يكن الغموض، والتي تتناقض مع وضوح ودقة الكمال شبه الكلاسيكي الذي يميز مؤلفاته السابقة. وعليه، سنكتفي على الأحرى، باستعراض موجز لما هو أساسي.

5. لقد تم تغيير نظرية الغرائز جذريا، إن التقسيم بين غرائز جنسية (بقاء النسل) وغرائز "الأنا" (حفظ الفرد) حلت مكانه ثنائية جديدة: 1) غريزة جنسية أو إيروس؛ 2) غريزة الموت؛ وتبعًا لذلك، فإن غرائز "الأنا"، بدءا بغريزة البقاء، تلتحق بالغرائز الجنسية (إيروس)ـوالذي أخذ مفهومه في الاتساع على نحو عجيب إلى حد أنه يشمل لَفْظَيْ التقسيم السابق الاثنين.

ويقصد فرويد بالإيروس الغريزة المندفعة نحو الحياة العضوية، نحو الحفاظ على نفسها كما نحو نموها بأي ثمن، وهذا سواء تعلق الأمر بتأبيد النسل (الجنس بالمعنى الضيق للكلمة) أو بالحفظ على

الفـرد، في حـين أن غريـزة المـوت مكلفـة بإرجـاع كـل الأجهـزة العضوية الحية إلى حالة المادة غير العـضوية، الميتـة، وإبعادهـا عـن صخب الحياة والإيروس.

إن الحياة بالنسبة له ليست سـوى صراع وتـسوية بـين هـاتين النزعتين، كل خلية في كائن عضوي حي تـضم خليطا مـن هـذين النوعين من الغرائز، **إيروس والموت**، إحداهما تمثل سيرورة الإبداع الفيزيولوجية، وثانيتهما تناسب سيرورة تفكك المادة الحيوية، وكـل حياة للخلية تعني شبه هيمنة مؤقتة للإيروس.

لكن ما إن يشبع هذا الإيـروس المـشاغب نفـسه جنـسيا، هـو الميَّال إلى الحياة، حتى تصدح غريـزة المـوت بـأعلى صـوتها، حيـث يعقـب امـتلاء الاشـباع الجنسي حالـة ظـاهرة مـن الفنـاء، وعنـد الحيوانات الدونية يتطابق فعل الإخصاب مع الموت، إذ إن ترضـية الإيـروس تمـنح في الحـالين معـا لغريـزة المـوت الفرصـة لإنجـاز مهمتها[1]

هـذه هـي نظريـة فرويـد الجديـدة، التـي تـأثرت في جانبهـا البيولوجي على نحو قوي بعالم الأحياء الألماني الـشهير، الـدارويني الجديد، وييسمان Weismann، مثل تأثرها بفلسفة شوبنهاور.

6. هناك ميزة إضافية لهذه المرحلة الثالثة التي سنتوقف عندها: التوسع الذي شهدته مكونـات اللاشـعور، الـذي اغتنـى بعنـاصر جديدة ومتفردة من حيث الكيف.

---

(1) أنظر "الأنا والهو" ص. 48. 47.

إن المرحلة الثانية كانت قد تميزت بفهم دينامي للاشعور، باعتباره نتاجًا للكبت. وعلى هذا النحو كان فرويد يصادفه في أبحاثه المتعلقة بالطب العقلي[1]، والذي كانت خصوصيته تهمه حينذاك بالدرجة الأولى؛ ونتاج الكبت هذا، الذي رأينا أنه يتشكل أساسا من غرائز جنسية، كان يتعارض مع "الأنا" الشعوري. بيد أنه في كتابه الأخير **الأنا والهو** يقترح فرويد مصطلحًا للدلالة على حقل جهازنا النفسي برمته الذي لا يتطابق مع "الأنا" الذي لنا: الهو. الهو، إنه ذلك السديم الداخلي المظلم المتكون من الإغراءات والغرائز التي نشعر بها أحيانًا بداخلنا بحيوية شديدة، حيث يتعارض مع صوت العقل ومع إرادتنا الطيبة. "الهو"، إنها الأهواء، بيد أن "الأنا" هو العقل والفطرة السليمة. "الهو" يحكمه مبدأ اللذة حصريًا، بيد أن "الأنا" مؤتمن على مبدأ الواقع. وأخيرا، فإن "الهو" لا شعوري.

إلى حد الآن، حينما كنا نتحدث عن اللاشعور، لم نكن نتعامل سوى مع "الهو"، إذ إليه تعود الغرائز المكبوتة. ومن ثمة، كان اللاشعور يبدو بمظهر الواقع الدوني، المظلم، غير أخلاقي، ، وكل ما هو سام، أخلاقي، متعقل، فإنه يناسب الشعور. بيد أن هذه نظرة خاطئة. إن "الهو" لا يمثل اللاشعور كله، وحتى في مداره الأعلى، فإن "الأنا" يضم بذاته منطقة من اللاشعور.

---

(2) "إن أبحاثنا في الأمراض النفسية كانت توجه اهتمامنا حصريًا نحو معنى المكبوت" يصرح فرويد (المرجع نفسه).

إذ إنه لاشعوري بحق ذلك الكبت الذي يصنعه "الأنا"، كما أن الرقابة التي تتم لصالح هذا "الأنا" ذاته هي بدورها لاشعورية. ونتيجة لذلك فإن قسطا وفيرا من "الأنا" هو أيضًا لا شعوري. وعلى هذا القسط يركز فرويد المرحلة الأخيرة اهتمامه، إذ يرى أنه أكثر اتساعا وعمقا وأهمية مما بدا أول الأمر. لأنه إذا كان ما نعرفه عن اللاشعور، باعتباره نتاجًا للكبت، قادنا إلى الإقرار بأن الكائن العادي هو بحق عديم الأخلاق أكثر مما يتصور بنفسه ـ وهذا صحيح بالمناسبة، ينبغي الآن إضافة أنه كذلك صاحب أخلاق أكثر مما كان يعلم عن نفسه[1]. إن "طَبْعَنا" يقول فرويد، "يتجاوز وبكثير، بما يحمله من خير وشر، ما نظن أنفسنا عليه، أي ما يعرفه "الأنا" الذي لنا بالإدراك الشعوري" (الأنا والهو، ص. 54).

إن هذا القسط اللاشعوري الأسمى من "الأنا" هو ما يسميه فرويد "الأنا المثالي"

"الأنا المثالي" هو قبل كل شيء ذلك الرقيب الذي ينفذ الكبت أوامره. إضافة إلى ذلك، فهو يتجلى في سلسلة كاملة من الوقائع الرئيسية الأخرى من حياتنا الشخصية والثقافية. هو الذي يظهر في الإحساس غير المعقول بالذنب الذي يصيب بعض الأفراد، إحساس بالذنب يرفض الشعور قبوله ويصارع الإحساس به، لكن دون القدرة على الانتصار على هذا الأخير، والمسؤول، على نطاق واسع، على العديد من أشكال التعصب الديني المرتبط بإماتة الجسد

(1) أنظر "الأنا والهو" ص. 54. 53.

وكبح الشهوات (الزهد، الجَلْد، إحراق النفس، إلخ). و"الأنا المثالي" هو ما نجده كذلك فيما نسميه "صحوة الضمير المباغتة"، وفي هذه الحالة، فإن الفرد يتصرف مع نفسه بأقصى صرامة، دلالة على أنه يحتقر ذاته، ويصير كئيبا، إلخ. كل الظروف التي يكون فيها "الأنا" الشعوري مرغمًا على الخضوع لقوة، وإن انبثقت من أعماق اللاشعور، فهي مع ذلك أخلاقية، بل، وكثيرًا ما تكون "أخلاقية بإفراط"، مثلما يقول فرويد.

لكن كيف تولدت هذه القوة بداخلنا؟ وكيف أفضت إلى "الأنا المثالي"؟

من أجل فهم ذلك، ينبغي الاستعانة بآلية نفسية خاصة، "التماهي"، واعتبار أن الغريزة التي تقودنا نحو كائن ما قد تتخذ وجهتين، حسب رغبتنا في امتلاكه (على هذا النحو يرغب الطفل في مرحلة عقدة أوديب، امتلاك أمه) أو في التماهي معه، والتصادف معه، كي نصير مثله، ونستدخله (وهذا ما يريده الطفل مع والده: أن يشبهه، أن يكون مثله). بيد أن هذا النوع الثاني من العلاقات مع الموضوع هو أيضا الأقدم، والذي يعود، بالنسبة لتاريخ الطفل، والجنس البشري، إلى المرحلة الابتدائية (المرحلة الفمية) حيث رد الفعل الوحيد الذي يعرفه الطفل (وإنسان ما قبل التاريخ) إزاء شيء ما هو ابتلاعه؛ إذ ما إن يبدو له شيء على أنه ثمين، حتى يكون رد فعله الفوري هو أن يحمله إلى فمه، وبالتالي مزجه بجهازه العضوي، في انتظار أن تمده غريزة المحاكاة بنوع من البديل النفسي

لعادة الابتلاع القديمة تلك. لكن قد يحدث في لحظة معينة من الحياة أن يحل التماهي مكان الرغبة العادية في امتلاك موضوع حبه، مثلا في حالة حب تعس أو شيء يستحيل امتلاكه، عنده سوف نرى الشخص يستدخل (يتقمص) طبع الشخص المحبوب، ويشرع في التشبه به، و التماهي معه[1]. وهو تماهٍ يفسر بالتحديد ظهور "الأنا المثالي" فينا.

ومن بين عوامل تكوين هذا "الأنا المثالي"، العامل الأهم الذي يتمثل في التماهي مع الأب في مرحلة عقدة أوديب، اللحظة التي يستدخل فيها ذلك الأب ومحيطه، فإن الطفل يستدخل أيضا تهديداته وأوامره ونواهيه، وهذا يعطي لاحقا نبرة شديدة وصارمة لكل ما سيكون بمثابة "أنا مثالي"، أوامر الضمير، الواجب، الضرورة الحتمية، إلخ. كما أن الأمر: "يجب عليك"، يكون له وقع بداخلنا للمرة الأولى، باعتباره صوت للأب؛وبهذه العقدة تم كبته في اللاشعور، ومن ثم فإن وقعه يستمر بصفته سلطة الواجب الداخلية، أمر أعلى صادر من الشعور، تمت صياغته خارج "الأنا" وإذا كان صوت الأب يتعزز لاحقا بسلطة المدرسة، والدين، والتربية، فتلك ليست سوى تأثيرات سطحية جدًا وشعورية، وبالتالي فهي مرغمة على أن تستمد فعالية تماهياتها الذاتية الأقدم من الأب وإرادته. إن "الأنا المثالي" يقول فرويد "يظل يحتفظ بطابع الأب وكلما كانت عقدة أوديب قوية، كلما كان كبتها نشيطا (...)

(1) فرويد، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، 1921، ص. 68-77.

كلما كان للـ"أنا المثالي" سلطة قاهرة على "الأنا"، باعتباره شعور، وإلا كان أيضًا باعتباره احساس لا شعوري بالذنب"

تلك هي النظرية الفرويدية حول الـ"أنا المثالي". ولختم هذه الفصل، نذكر بأن فرويد، في كتابه الأخير، يعرف اللاشعوز باعتباره واقعًا غير لفظي، والذي يتم تحوله إلى ما قبل الشعور (حيث يمكنه في كل لحظة الانتقال إلى الشعور) بفضل الترابطات مع التمثلات اللفظية المماثلة له[1] وهذا تعريف، وإن اكتسب أهمية لم تعترف له بها أعمال فرويد السابقة، يظل في حاجة إلى مزيد من الصياغة.

سوف نوقف هنا عرضنا حول اللاشعور، الذي نعرف الآن أصله ومحتواه، لكننا لا نزال لا نعرف عنه الأساسي فيه، أي ما هي الوقائع والمناهج، بل والمنهج الفكري، التي سمحت لفرويد بجمع كل هذه المعطيات حوله. إذ في حالة الإجابة عن هذا السؤال فحسب نستطيع تقييم جدية هذه الأخيرة وقيمتها العلمية. وهذا سيكون موضوع فصلنا التالي.

---

(1) انظر: "الأنا والهو"، ص. 16. 15، حيث يحيل فرويد إلى دراسة قديمة، التي قدم فيها هذا التعريف للمرة الأولى.

الفصل

الخامس

5

المنهج التحليلنفسي

1. تشكيلات التسوية. 2. منهج التداعي الحر. 3. تأويل الأحلام. 4. العَرَض العصابي. 5. علم نفس أمراض الحياة اليومية.

1. بتقديم التصور الفرويدي الأول المتعلق باللاشعور أكدنا على أنه لتعذر الوصول إليه مباشرة، فإن فرويد لجأ، لمعرفته، إلى شعور المريض على التحقيق، ولم يؤكد التقدم الذي أحرزه منهجه هذه الملاحظة، دليلنا في ذلك ما كتبه بنفسه في كتابه الأخير: "كل ما نعرفه يتصل على الدوام بالشعور حيث ينبغي للاشعور بعينه، كي يتم التعرف عليه، أن يتخذ شكل ما هو شعوري" (الأنا والهو، ص. 14).

بعبارة أوضح، إن المنهج النفسي عند فرويد يتلخص في تحليل تأويلي لبعض تشكيلات الشعور الخاصة تختزل في جذورها اللاشعورية.

أية تشكيلات؟

لقد رأينا أن اللاشعور لا يستطيع الوصول مباشرة إلى الشعور، شأنه مع ما قبل الشعور كذلك الذي تتحكم الرقابة في مدخله.

ورأينا أيضا أن الغرائز المكبوتة لا تفقد شيئا من قوتها، وبفعل ذلك، فهي تسعى جاهدة لدخول الشعور جميعها.

بيد أنها لا تستطيع النجاح في ذلك جزئيا ما لم تجد تسوية وتنكرا يسمحان لها بالتحايل على يقظة الرقابة، وهما يعملان بالطبع في منطقة اللاشعور، كي تلبث فيه خفية، إلى أن يكتشفها المختص ويحللها.

يمكن تصنيف كل تشكيلات التسوية هذه إلى مجموعتين:

1) التشكيلات المرضية: أعراض الهستيريا، التصورات الهذيانية، المخافات، الأحداث المرضية النفسية في الحياة اليومية، مثل نسيان الأسماء، زلة اللسان أو القلم، إلخ.

2) التشكيلات العادية: الأحلام، الأساطير، الإبداعات الفنية، الأفكار الفلسفية، الاجتماعية بل والسياسية، بعبارة أوضح، كل ما ينتمي لإبداعنا الأيديولوجي.

مجموعتان الحد الفاصل بينهما غير أكيد، ما دام أنه من الصعب في الغالب الإقرار بالمكان الذي ينتهي عنده العادي وذاك الذي يبتدئ عنده المرضي.

إن دراسة فرويد الأشد تعمقا هي التي تخص الأحلام، التي قام بتأويل صورها بواسطة مناهج باتت كلاسيكية ونموذجية بالنسبة للتحليل النفسي بأكمله.

يميز في الحلم بين عنصرين: 1) محتواه الظاهر، الذي يماثل صورا مقتبسة في العادة من انطباعات يومية ليست ذات بال، صور نتذكرها بسهولة ونحكيها للآخرين عن طيب خاطر؛ 2) وأفكاره الكامنة التي، في خشيتها لنور الشعور، تنجح جيدا في الاختباء خلف صور المحتوى الظاهر وهذه الأخيرة غالبا ما لا تشك حتى في وجودها[1]

ومن ثم، كيف الوصول لهذه الأفكار الكامنة؟ بصيغة أخرى، كيف يتم تأويل الحلم؟

2) لهذا الغرض، يقترح فرويد منهج الاسترخاء الحر أو التداعي الحر الذي يعمل على الصور الظاهرة للحلم المعني والذي يهدف إلى تخليص جهازنا النفسي كليا عبر استرخاء الأطراف القهرية والنقدية في شعورنا. إنه يتمثل في استقبال كل ما يعبر دهننا

(1) فرويد، علم الأحلام، ص. 80 وما يليها، الصنف الاول يتم أحيانًا الإشارة إليه باسم "البقايا النهارية" بما أنها تتصل بانطباعات حالة اليقظة.

ـ ومنها الأفكار والصور الأشد حماقة، و الأشد غرابة عن الحلم المقصود، ظاهريا ـ والسلبي على الإطلاق، وأن ينغمر بكل ما يرد عليه من شعورنا، ولو ظهر أنه شديد التفاهة، والذي لا معنى ولا فائدة من ورائه، والأساسي هو كشف ما تنطوي عليه هذه التجليات من أمر لا إرادي[1]

ولنذكر، بداية، بأن هذا المشروع يصطدم بمقاومة عنيدة من شعورنا، وأن مشروع تأويل الحلم هذا يثير فينا أشكال احتجاج متنوعة، إما يبدو لنا أن للحلم محتوى ظاهرًا واضحًا في ذاته بما فيه الكفاية مما يجعله لا يحتاج بتاتا إلى تفسيرات، وإما على العكس من ذلك، نُقَدِّر أنه تافه، ولا معقول جدا بحيث يتعذر أن تكون له دلالة معينة، وإما، أخيرا، في نقدنا للأفكار والصور الواردة علينا من الذهن، فإننا نكبتها فور ظهورها معتبرين إياها زائدة وغريبة عن حلمنا. مما يعني القول إننا ننزع دوما إلى الحفاظ على وجهة نظر الشعور الشرعي وصونها لحرصنا على أن لا نبتعد أبدا عن القوانين المنظمة لهذه المنطقة العلوية من جهازنا النفسي.

وهذه المقاومة العنيدة هي ما ينبغي هزمه للوصول إلى أفكار الحلم الكامنة، نظرا لأن هذه هي القوة، بصفتها رقابة، التي حوَّلت المحتوى الحقيقي للحلم (الأفكار الكامنة)، وهي الآن أيضا ما يكبح مجهوداتنا، وإليها ندين بنسيان أحلامنا بتلك السهولة والسرعة وتحويلها لا إراديا في ذكرياتنا.

---

(1) المرجع نفسه.

لكن كون أن هناك مقاومة، فذلك يمثل لوحده مؤشرا من الدرجة الأولى، لأن هذه المقاومة تندد، بالتأكيد، بحضور دافع غريزي "محرم"، والذي يسعى، لأنه مكبوت، إلى اقتحام شعورنا، مستنفرا بذلك قوة مقاومة، ودافعا صور الحلم الكامنة إلى أن تمنحه، بصفتها تشكيلات تسوية، البديل الوحيد المقبول من طرف الرقابة.

ثم، بعد قهر كل أشكال المقاومة، فإن الأفكار والصور الحرة التي كانت تخترق شعور الشخص بدون سبب ولا تسلسل ظاهر تغدو حلقات من سلسلة ستسمح بالوصول صعدا إلى الدافع الغريزي المكبوت؛ أي حتى المحتوى الكامن للحلم، وهو بدوره تحقيق مستتر لرغبة إيروسية[1] على العموم ـ لكنها ليست دائما كذلك[2] ـ ولنزعة إيروسية طفولية في الغالب، كما يصح أن صور الحلم الظاهر هي التمثلات البديلة ـ الرموز ـ لمواضيع الرغبة، أو لديها على الأقل علاقة ما بالدافع الغريزي المكبوت.

إن إبداع هذه الرموز البديلة ومواضيع الدافع الغريزي المكبوت يخضع لقوانين معقدة جدا تستهدف أساسًا أن تحافظ له على علاقة معها ولو بعيدة على أقل تقدير، وأن تمنحها شكلاً شرعيًا على نحو تام، سليم ومقبول من طرف الشعور، وهذا أمر يفرض صهر صور عديدة في صورة متشاكلة، واللجوء إلى عدد من الصور

(1) فرويد، علم الأحلام، ص. 101 وما يليها.

(2) انظر: القاموس، ص. 616.

الوسيطة، إلى نوع من السلاسل الصغيرة المتصلة بالتمثيل المكبوت، وبمعطيات الحلم الظاهرة والاستنجاد بصور لها معنى على الطرف النقيض منها تماما، ونقل الانفعالات والعواطف من مواضيعها الحقيقية إلى بعض تفاصيل الحلم التي لا معنى لها، وتحويل العواطف إلى أضدادها.

وإذا كانت لدينا الآن معرفة بتقنية إبداعها، فنحن نتساءل عن وظيفة هذه الصور البديلة، ألا وهي رموز الحلم، وعن الفائدة من تلك التسويات التي يعقدها الشعور مع اللاشعور، المباح مع المحرم (والمرغوب فيه دوما رغم ذلك)، سوف يكون الجواب هو أنها بمثابة صمامات للغرائز المكبوتة، تؤمن تفريغا جزئيا للاشعور، إذ تقي جهازنا النفسي من ضغط الطاقات المتراكمة في أعماقه.

إن النشاط الرمزي تعويض جزئي عن الرفض الذي يجعلنا مبدأ الواقع نعارض به إشباع كل رغباتنا وغرائزنا العضوية؛ إنه يمثل تسوية قادرة على تحريرنا جزئيا من الواقع، عودة إلى جنة عدن حيث "كل شيء مباح"، حيث تشبع رغباتنا حاجتها من الهلوسات، بل حتى حالة جهازنا النفسي البيولوجية ذاتها تقوم أثناء النوم بتقليد جزئي لوضع الجنين داخل الرحم هي حالة نتظاهر باتخاذها مجددا ـ لاشعوريا، بالطبع ـ وذلك خلال محاكاة العودة إلى حضن الأم: عرايا، ملفوفين في غطائنا، سيقاننا مطوية، والرأس مائل، نعود إلى وضع الجنين وينغلق كياننا العضوي دون كل الإغراءات والتأثيرات الخارجية؛ وأخيرًا، لا يجب أن ننسى بأن الأحلام تعيد لمبدأ اللذة جزءًا من سلطته.

3. لتوضيح كل ذلك، سوف نستعين بِمثال حُلُمٍ قام فرويد بتحليله شخصيا[1]

"إنه حلم رجل شاب فَقَد أباه منذ سنوات، وها هو محتواه الظاهر: لقد مات الأب، لكن تم استخراج جثته من القبر وكان الشحوب باديا على محياه. ظل على قيد الحياة وقام الحالم بفعل كل ما في وسعه حتى لا يدرك أباه ذلك": بعد ذلك يتم الانتقال ظاهريًا إلى شيء مغاير تمامًا.

لقد مات الأب، هذا ما نعرفه، كما أن استخراج جثته من القبر لا تتفق مع الواقع ولا مع تفاصيل الحلم اللاحقة. لكن الحالم يحكي أنه عندما عاد من مراسيم الدفن، أحس بألم في ضرسه، ولما أراد علاجه وفق تعاليم الشريعة اليهودية ـ: "حينما يؤلمك ضرس اقتلعه"ـ ذهب عند طبيب الأسنان الذي نصحه بعدم اقتلاعه، وإنما الانتظار قليلا، وبأنه سوف يصنع له شيئا يُميت العَصَب، على أن يراجعه بعد انقضاء ثلاثة أيام كي يزيل ما صنع له.

"قال الحالم فجأة: هذا الاقتلاع هو استخراج جثة الأب"

هل الأمر كذلك؟ ليس تمامًا، لأن ما تم اقتلاعه، هو ما في الضرس من موات، وليس الضرس نفسه، لكن لأن الأمر يخص عمل الحلم، فإن محللين آخرين علَّمونا قبول هذا النوع من التقريب، وما إن يلتبس على التكثيف التام كل من الأب الميت

(1) فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، الجزء الأول. ص 195 وما يليها.

والضرس الميت الذي تم إنقاذه، فلا عجب من أن نجد في محتوى الحلم الظاهر شيئا من العبث، إذ كل ما له قيمة بالنسبة للضرس، لا يمكن تطبيقه على الأب. لكن، بين الأب والضرس، ما هو الطرف الوسيط الذي أتاح التكثيف؟

الجواب يقدمه لنا الحالم بذاته، عند قوله بمعرفته أن حلم المرء بضرس يقتلع يدل على أنه سيفقد قريبا. وهذا تأويل شعبي نعلم أن لا قيمة له، وإلا فهو على أكبر تقدير عبارة عن طرافة، والذي نندهش له حينما نكتشف أصداء له في أجزاء أخرى من الحلم.

ودون حثه على ذلك، يشرع هذا الحالم في التحدث لنا عن مرض أبيه وموته، وكذا عن المشاعر التي كان يكنها له. لقد بات المرض مزمنا، كما أن مصاريف العلاج والتطبيب كانت باهظة. ورغم ذلك فإنه لم يكن مقترا ولم ينفد صبره أو تمنى خلاصه عاجلاً، بل إنه يفتخر بأنه كان يسر لأبيه كل التبجيل الذي يليق بيهودي قح، وبأنه اتبع حرفيا كل تعاليم الشريعة اليهودية بخصوصه.

لكن ألا يستشف من أفكاره المتعلقة بحلمه تناقض ظاهر؟ لأنه شبه أباه بضرس. وبينما كان يزعم اتباع الشريعة اليهودية، بخصوص هذا الضرس، التي تأمر باقتلاع الضرس الذي يزعج المرء ويؤلمه، فإنه في حالة والده ادعى احترام تعاليم هذه الشريعة نفسها، التي تأمره هذه المرة بأن لا يبالي بالعناء والإنفاق وبأن يتحمل هذه المحنة دون الانقياد للتأفف من المسؤول عن معاناته ومن ثم، ألن يكون التشابه جليا أكثر إن هو أسر تجاه أبيه بمشاعر

ذاتها التي تكونت لديه إزاء ضرسه المريض، بعبارة أخرى، إن هو تمنى أن يعجل الموت بوضع حد للعذاب غير المجدي الذي يعاني منه؟

لا شك، من منظوري، في أن هذه المشاعر كانت مشاعره بالفعل أثناء مرض أبيه المزمن، وفي أن اعتراضاته الصاخبة برضى الوالدين كان الغرض منها صرفه عن هذه الذكريات. إذ جرت العادة في مثل هذه الظروف أن يصل المرء حد تمني موت من يخلف كل تلك المعاناة، وإن تنكرت هذه الأمنية في إشفاق عليه يود أن يراه مثلا وقد جاءه "الخلاص أخيرًا". لكن لا حظوا أننا هنا، داخل أفكار الحلم الكامنة نفسها، قد تجاوزنا حدا معينا. إذا كان الجزء الأول منه لم يكن لا شعوريا بالتأكيد سوى للحظة، أي الوقت الكافي كي يتخذ الحلم شكلا، يمكننا الاعتقاد بأن حركات العدوانية إزاء الأب قد تراكمت في "لا شعور" المريض منذ طفولته، قبل أن يدفعها مرض الأب، بين الفينة والأخرى، إلى ملامسة شعوره، في شكل خجول ومحجوب. ونستطيع إقرار ذلك بتأكيد يفوق الأفكار الكامنة الأخرى التي تسهم من غير شك في محتوى الحلم. ليس لأنه يخلو من كل أثر للمشاعر العدوانية تجاه الأب. لكن تكفينا العودة إلى الطفولة حيث ترسخ هذا النوع من العدوانية إزاء الأب لندرك أن الخشية من الأب ناتجة، في الأصل، عن كونه يكبح التمظهرات الجنسية عند الطفل (عقدة أوديب) ـــ وهذه وضعية تتواصل عادة لأسباب اجتماعية إلى ما بعد سن البلوغ. إذ على هذا النحو بحق يعتبر الحالم أباه، بالنظر إلى ما في

الحب الذي يكنه له من احترام وخوف ناجمين عن المآسي التي خلفتها مبكرا تمظهراته الجنسية.

أما باقي معطيات الحلم الظاهر، فتجد تفسيرا لها بعقدة الاستمناء (مجموع الآثار المرافقة للاستمناء الطفولي)، "كان الشحوب باديا على محياه"، قد تكون عبارة صادرة عن طبيب أسنان، نظرا لأن ضرسا ضائعا في هذا الموضع يخلف بالفعل شحوبا باديا على المحيا. لكن في الوقت نفسه، هو إشارة إلى قسمات وجهه المشدودة التي تفضح الرجل الشاب أو التي يخشى أن تكشف تجاوزاته الجنسية إبان سن البلوغ. وهذه السحنة الذابلة هي التي قام الحالم، بغير قليل من الارتياح بتحويلها إلى أبيه، وفق استعمال متكرر في عمل الحلم[1] "بعد ذلك، ظل على قيد الحياة"، تعني في الآن نفسه الرغبة في أن يبعث الأب حيًّا ووعد طبيب الأسنان بتخليص الضرس. لكن، ومهما كان هذا العرْض ذكيا والمتمثل في "قام الحالم بفعل كل ما في وسعه حتى لا يدرك أباه ذلك"، حينما يدفعنا لاستنتاج أن هذا الاخير قد مات، يبقى أن الخلاصة الوحيدة المعقولة ناتجة عن عقدة الاستمناء، الذي يُضَمِّنه، الرجل الشاب، ببداهة، كل ما استطاع كي يخفي عن أبيه ظهور حياته الجنسية هذا.

ها أنتم ترون الآن كيف تشكل هذا الحلم غير المفهوم وكيف أنه ناتج عن تكثيف غريب ومخادع يقوم على أن كل هذه الصور

(1) عمل الحلم، اسم يعطى للسيرورة التي يبرزها تأويل فرويد والتي بفضلها تنتقل أفكار الحلم الكامنة إلى محتواه الظاهر.

تنبثق من أفكار كامنة وعلى أنها تألفت في تشكيل استبدالي ملتبس..."

تلكم هي خصائص التأويل التحليلنفسي للأحلام: إن منهج التداعي الحر يسمح مرة أخرى، بإبراز كل التشكيلات الوسيطة (ضرس مريض، ضرورة اقتلاعه) التي تربط صور الحلم الظاهرة (الأب المستخرجة جثته) بالواقع اللاشعوري المكبوت (الرغبة الطفولية في إقصاء الأب)، وكذلك بربط الأفكار الكامنة، داخل الحلم نفسه، المتخفية إلى حد أنه خلف صوره الظاهرة، يستجيب إلى متطلبات الأخلاق الأكثر صرامة والتي سوف يجد مريض فرويد بالتأكيد مشقة في قبول تأويل له من هذا القبيل.

ومصدر اهتمامه يتجلى في أن أفكاره الكامنة (بعبارة أوضح، رغباته الدفينة) تمثل منفذا لكراهية الأب التي راكمها المريض طوال حياته في "لاشعوره"، وفي أنه، بتكثيفه لدوافع العدوانية اللاشعورية المتصلة بالمراحل الثلاث ـ عقدة أوديب، مرحلة البلوغ (عقدة الاستمناء)، مرض وموت الأب، ـ فهو يسمح، على الأقل، لِمِسْبَار المحلِّل بأن يصل إلى أغواره المتشكلة من غرائز عقدة أوديب الطفولية.

4. أن يكون فرويد قد قام بتطبيق هذه المناهج نفسها على تحليل أنواع أخرى من تشكيلات التسوية وخاصة على دراسة الأعراض المرضية لمختلف العلل العصبية، أمر لا يثير الدهشة من طرف إنسان لم يهتم في السابق بتأويل الأحلام إلا استجابة لحاجيات

الطب العقلي في سعيه لاستخدام الحلم بصفته عـرَض. وأن يكـون تأويل الأحلام هو ما أتاح له فرصة صياغة وبلورة وصقل منهجه، لا يمنع من كون أعراض العلل العصبية كانت أول مصدر أساسي لاستنتاجاته حول اللاشعور ومحتواه.

لكن هذا مجال الخبراء، والذي لا نستطيع بالطبع الخوض فيه كثيرا رغم أهميته، ولذلك سنكتفي بالقليل من العبارات عن استعمال المنهج الفرويدي في الطب العقلي.

إن القاعدة في جلسة الطب النفسي تقول إن المريض يبوح للطبيب بكل ما توحي له به أعراض وظروف مرضه، إذ يتمثل ما هو أساسي، مثلما في تأويل الأحلام، في الانتصار على المقاومة التي يبديها الشعور، الذي من خلال الحدة المميزة لتجلياته، يمنح في الآن نفسه للطبيب مؤشرا قيِّما يسمح له بتحديد "الموضع الحساس" في نفس المريض، والذي سوف يعمل عليه خصيصا، حيث مثلما نعلم، إذا كانت هناك مقاومة فثمة كبت. بعد ذلك لا يتبقى للطبيب سوى تتبع الطريق صعدا للوصول إلى العقد المكبوتة، نظرا لأن منبع جميع العلل العصبية هو الكبت المُخْفِق لعقدة طفولية (عقدة أوديب، عموما) وقوية على نحو خاص، والتي بعد إظهارها للعيان، يكون عليها أن تذوب نوعا ما في نفس المريض، شريطة أن يبادر هذا الأخير إلى قبولها، في انتظار أن يعينه الطبيب على التخلص منها كليا عبر تحويل كبته العفوي المخفق إلى إدانة عقلانية شعورية ستقود إلى الشفاء.

5. لقد طبق فرويد هذا المنهج التحليلنفسي على مجموعة من الأحداث العادية في الحياة اليومية، زلة اللسان أو القلم، نسيان الكلمات أو الأسماء، والتي في تحليلها عثر فرويد على النوع نفسه من تشكيلات التسوية الموجودة في الأحلام، أو الأعراض المرضية والتي خصص لها كتابه "الأمراض النفسية في الحياة اليومية". هيا نرى بعض الأمثلة منها.

ذات يوم افتتح رئيس الجمعية التشريعية النمساوي الجلسة قائلاً: "أيها السادة، بعد اكتمال النصاب أعلن عن رفع الجلسة"

بالطبع كان عليه القول: "عن افتتاح الجلسة"وزلة لسانه ناجمة عن أن هذه الجلسة لم تكن تبشر بخير بالنسبة له، إذ كان يتمنى من أعماقه أن تكون قد رُفِعَت، وهذه رغبة لم يكن ليتجرأ على البوح بها بتاتا، لكن خارج إرادته وشعوره، قد حلَّت كي تغير مجرى كلامه وتشوهه[1]

مثال آخر: في خطابه الافتتاحي، بدل أن يقول أستاذ جامعي بأنه "عاجز" (Ich bin nicht geeignet) عن ذكر كل مناقب سلفه المبجَّل التي لا تحصى، فقد صرح بأنه ينفر من ذلك (Ich bin nicht geneigt) مما يعني استبدال الكلمة geeignet (قادر) بكلمة قريبة منها جدا من حيث تناغمها الصوتي geneigt (ينفر)، لكن دلالتها المغايرة كليا تعبر، بالصدفة، عن عدائية هذا الأستاذ اللاشعورية تجاه سلفه الأستاذ الكرسي.

---

(1) الأمراض النفسية في الحياة اليومية.

وهـذا مـا يحـدث حيـنما ننـسى بعـض الكلـمات أو الأسـماء الشخصية. إذ يكفي اسم نحاول تذكره كي تعـود للاشـعور فجـأة أسماء أخرى أو أفكار أخرى لها علاقة معينة به وهي مشابهة بـصور الحلم البديلة وتنمحي بالعثور عـلى الاسـم المنـسي. في هـذه الحالـة نلاحظ دوما أن النسيان ناجم عن كون ذكرى مزعجة متصلة بهـذا الاسم جعلت اسما بريئا "يصير نسيًا منـسيًا"، كـما في المثـال الـذي يورده فرويد الذي يحكي قائلاً: ذات يوم، دعاني شخص لا أعرفـه إلى شرب كأس من النبيذ الإيطالي في الحانة، انتبهتُ إلى أنه نسي اسم النبيذ الإيطالي الذي كان ينوي طلبه، وإلى أنه إذا كان قد نسيه فذلك ناتج عن كونه احتفظ بذكرى مشهودة على نحو خاص. بعد ذلـك، فإن الأفكار البديلة التي تهجم عليه دفعة واحدة بدل الاسم المنـسي قادتني إلى استنتاج أن سبب نسيانه يكمن في المسماة هيـدفيج، إنـه لم يؤكد لي فحسب بأنه شرب هذا النبيذ للمـرة الأولى صـحبة سـيدة تدعى هيدفيج، بل على الفور جعلته هذه الـذكرى يستحـضر اسـم النبيذ، وسبب كل ذلك أنه لكونه متزوج ويعـيش عـلى وفـاق مـع زوجته، لم يكن يود تذكر الزمن الذي كان فيه عازبا وتـذكر خلالـه هيدفيج تلك[1]

إلى حد أنه بالنسبة لفرويد، تلك هي دومـا الديناميـة النفـسية ذاتها المعروفة جدًا، القائمة على الصراع وعلى التسوية بـين الـشعور واللاشعور، التي تخترق الأحداث الأولية في الحياة اليومية.

---

(1) مدخل إلى التحليل النفسي.

علينا الآن الاطلاع على الحقل الآخر لتطبيق المنهج التحليلنفسي الذي تمثله التشكيلات الأيديولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة: الأسطورة، الفن، الأفكار الفلسفية، دون إغفال الظواهر الاجتماعية والسياسية. وسوف يكون ذلك محور الفصل التالي.

الفصل

السادس

6

فلسفة الثقافة عند فرويد

1. الثقافة واللاشعور. 2. الأسطورة والدين. 3. الفن. 4. أشكال الحياة الاجتماعية. 5. صدمة الولادة.

1. في نظرية فرويد يصدر كل إبداع أيديولوجي عن الجذور الحسية النفسية ذاتها التي ينبثق منها الحلم أو العرَض المرضي، جذور تختزل إليها بنيته وشكله ومحتواه كليا، حيث إن كل عنصر من عناصر البناء الأيديولوجي يخضع إلى تحديد بيولوجي ـ نفسي، بصفته نتاجًا لتسوية بين قوى عضوية داخلية، وذلك مؤشر على أن صراعها قد حُسِم إما بتوازن، أو بما يشبه هيمنة الواحدة على الأخرى. لكن إذا كان البناء الإيديولوجي، شأن العرَض العصابي أو الفكرة الهذيانية، يستمد قوته من أعماق اللاشعور، فهو يتميز رغم ذلك عن الظواهر المرَضية من حيث أن التسوية المعقودة من طرفه بين الشعور واللاشعور هي أوثق وأطول أمدا، كما أنها تسوية مفيدة للطرفين معا، وبالتالي مريحة لجهازنا النفسي[1]

(1) لقد رصد يونغ الفرويدي بعض المصادفات المثيرة بين توهمات العته الذهني عند المراهق وأساطير الشعوب البدائية.

وهذا يعني بما فيه الكفاية أن جميع "الآليات النفسية " التي استرسلت فيها الفلسفة الفرويدية للثقافة صارت منذئذ مألوفة لدينا وأن فحصها، تبعا لذلك، سيتطلب وقتا أقل.

2. إبداع الصور الأسطورية مشابه تماما لعمل الحلم. الأسطورة هي الحلم الجمعي عند شعب، وصوره هي الرموز البديلة للغرائز المكبوتة في اللاشعور، والموضوعات الرئيسية في الميثولوجيا هي تلك التي تعبر عن تجربة وكبت عقدة أوديب، ومن بين الأمثلة الأكثر تعبيرًا عن هذا النوع هي الأسطورة اليونانية الشهيرة المتعلقة بكرونوس Chronos الذي يبتلع أبناءه قبل أن يتم خصيه وقتله من طرف زيوس Zeus، الذي خلصته أمه بعد أن خبأته داخلها لبعض الوقت (العودة إلى حضن الأم)، وهي أسطورة تشتق جميع رموزها ببداهة كبيرة من عقدة أوديب. بعد ذلك يُدمج في هذه المجموعة خرافة منتشرة على الأخص عند كل الشعوب، خرافة الصراع بين الأب والابن - بين هيلدبراند وهوديبراند في العصر الجرماني، بين رستم وزوراب في الملحمة

الفارسية، بين إيليا الموروميي وابنه في الأناشيد الملحمية الروسية ـ والكل بصفته تنويعات على الموضوعة الأبدية، الصراع من أجل امتلاك الأم.

في حالة المنظومات الدينية، الأمور أقل بساطة من ذلك، حيث يضاف للعقَد المكبوتة للغرائز الجنسية الدور المهم الذي يضطلع به "الأنا المثالي" اللاشعوري، دون أن تتوقف مع ذلك عقدة أوديب في تمثيل الأرضية التي تنمو عليها الأفكار والعبادات الدينية. إلى حد أن الفرويدية، حسب هيمنة الميل نحو الأم أو إرادة الأب ومحرماته ("الأنا المثالي")، تميز بين الديانات الأميسية والأبوية، الأولى ممثلة بديانات عشتاروت وبعل المشرقية، إلخ، في مواجهة دين أبوي وتعد اليهودية أخلص تعبير عنه بمحرماتها وأوامرها، وأخيرا بختانها (رمز المحرم الذي يلقيه الأب على غرائز ابنه السفاحية).

ولننتقل الآن إلى الفن.

3. إن المزحة والنكتة من أبرز الظواهر الجمالية التي جرب عليها فرويد شخصيا منهجه في تأويل الأحلام والأعراض العصابية[1]

إن القوانين المنظمة لشكل النكات هي ذاتها التي تعطي لصور الحلم بنيتها الشكلية، أي قوانين تشكيل التمثلات البديلة؛ ونجد

(1) فرويد، النكتة وعلاقاتها باللاشعور.

فيها الآلية ذاتها الهادفة إلى تحويل الطرف القانوني عبر خليط من التمثيلات والكلمات، وإلى وضع بدائل للصور، وتفعيل لغة ملتبسة، ومزج مستويات الدلالة، ونقل الانفعالات، إلخ، والأصح أن المزحة والنكتة موجودتان لتحريف الواقع والسماح بالهروب من جدية الحياة وتحرير الغرائز الطفولية المكبوتة سواء كانت جنسية أو عدوانية.

إن النكات المنصبة على الحياة الجنسية نشأت من الفحش ودورها أن تمنح لهذا الفحش معادلا جماليا. لكن، ما هو الفحش، إذا لم يكن بديلاً مصطنعًا للفعل الجنسي والإشباع الجنسي؟ إن الفحش يفترض بالفعل حضورًا ولو متخيلاً على الأقل للمرأة التي يوجه نحوها التهييج الجنسي، بعبارة أخرى، التي يمارس عليها الإغراء وذلك بذكر المواضيع الفاحشة، مع تعذر إمكانية مشاهدتها وإظهارها أو لمسها. وهذا مقصد، وبفضل التنكر في صورة نكتة، يسمح بالتمويه الجيد والتمتع بالقبول الأحسن من لدن الشعور الثقافي، لأن المزحة الجيدة تتطلب مستمعا، طرفا ثانيا، غير راض عن تحريف الممنوع، يدعي المصالحة، والمصالحة من خلال الضحك بحيث يجعل من الضحك حليفا له وبالتالي يجعل خطأه متداولاً لدى الجميع نوعًا ما.

أما النّكات العدوانية فهي تخفي، وراء شكل أدبي، ثورة عدوانية طفولية إزاء كل من القانون والقواعد والدولة والزواج، بمعنى إزاء كل ما ينطبق عليه تحويل المشاعر اللاشعورية المنصبة

على الأب وعلى السلطة الأبوية (عقدة أوديب)، وهي عدوانية ينتهي بها المطاف إلى أن تمس كل باقي الأفراد (الاكتفاء الذاتي الطفولي)، حيث إن النكتة ذاتها ليست سوى صمام أمان مخصص لطاقات اللاشعور المكبوتة، هذا اللاشعور الذي يجد فيها في نهاية المطاف خادما مطيعا، فشكلها ومحتواها مرهونان بمتطلباته، وذلك بالطبع في صالح الكائن العضوي بكامله.

لم يقم فرويد، شخصيا، بكتابة مؤلفات أخرى مفردة خصيصا لمشاكل الفن، بل إن تلامذته، الذين نجد في مقدمتهم أوطو رانك، هم من تابع استكشاف هذا المجال.

ومن ثمة، بخصوص الفن، هناك أدب فرويدي تحيل وفقه كل صورة فنية إلى اللاشعور حتما، لكن في شكل يجعل الشعور مغلوطا، مستكينا، وهي الخدعة المُخَلِّصة تسمح للعقد الشمولية بأن تزول دون صراعات كبرى معها.

ليس هناك فن واحد لا يخصص مكانا مرموقا للرموز الإيروسية، ولا واحدة من صوره، مهما كانت الأشد براءة والأشد بساطة، لا نستطيع أن نستشف من ورائها موضوعا إيروسيا ما. والشاهد على ذلك، مثال نستعيره من الأدب الروسي وفيه نرى البروفيسور يرماكوف، من موسكو، يقترح تأويلا تحليليا نفسيا لقصة جوجول المشهورة الأنف. الأنف الذي يجعل منه رمزًا بديلاً للقضيب والذي يكشف ضياعه، حتى في تفاصيل تمثله، عن عقدة مسماة "عقدة الإخصاء" التي تقوم عليها الذات وشديدة الصلة

بعقدة أوديب (تهديدات أوديب)، أي الخشية من فقدان قضيبه، وبعبارة أخرى، قدرته الجنسية[1]. وقد نسوق العديد من الأمثلة.

مما لا يعني أن الفن يستمد نسغه من "الهو" اللاشعوري وأنه لا يستطيع التغذي على "الأنا المثالي" اللاشعوري، مثلما يشهد على ذلك الإحساس اللاشعوري بالذنب الذي يشكل إحدى الموضوعات الرئيسية عند دوستويفسكي، وصرامة المتطلبات الأخلاقية إزاء الفرد الذي يميز تولستوي المرحلة الأخيرة، وموضوعات أخرى من النوع نفسه، تابعة بدورها "للأنا المثالي"، وهي جميعها قادرة على مد الإبداع الفني، وإن لم تكن تحتل المكانة المرموقة نفسها مثلما في الأنساق الفلسفية.

مما يعني أن كل ما يمس محتوى الفن يتعلل بأسباب السيكولوجيا الفردية ويعكس لعبة القوى النفسية داخل الفرد، دون أدنى إمكانية لترجمة الواقع الموضوعي للعالم السوسيو ـ اقتصادي بقواه وصراعاته، بما أنه، هناك حيث يمنحنا الفن صورا مستعارة من مجال العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، فإن هذه الصور لا يسعها إلا أن تكون ذات دلالة استبدالية، وعلى منوال أنف كوفاليوف، فهي تغطي بالضرورة عقدة إيروسية فر دية.

أما عن قضايا الشكل والتقنية الفنيين، فإما أن المحللين النفسانيين يتجاهلونها تماما وإما يعللون الشكل على ضوء المبدأ

(1) بر. يرماكوف. دراسات حول سيكولوجيا أعمال جوجول.

القديم القائم على أقل إهدار للطاقة، ويجعلون الشكل الفني هو ذاك الذي يتطلب من المتفرج أقل إهدار للطاقة وتحصيل أكبر قدر من النتائج، أوفياء في هذا لفرويد الذي (بكثير من الحذق) طبق مسبقا مبدأ الاقتصاد ذاك على تحليل تقنية النكات والطرائف.

4. ولنتوقف لحظة عند النظرية التحليلنفسية لأصل الأشكال الاجتماعية، نظرية أرسى فرويد قواعدها في واحد من كتبه الأخيرة Massenpsychologie und Ich-Analyse، سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا.

إن كل بنائها التحليلنفسي ينتظم حول آلية التماهي المعروفة مسبقا وحول القسط اللاشعوري في "الأنا المثالي"

لقد رأينا في حقيقة الأمر أن هذا "الأنا المثالي" (مجموع المتطلبات اللاشعورية، وأوامر الواجب، والشعور، إلخ) ينجم فينا عن التماهي مع الأب ومع باقي الكيانات التي أحببناها ونحن أطفال دون القدرة على امتلاكها. بيد أنه من بين المجالات التي يتمظهر فيها الأنا الأعلى، هناك مجال، مهم جدا الذي لم تسنح لنا بعد الفرصة للحديث عنه. الجميع يعلم أن المُحب يميل عموما إلى أن يضفي على المحبوب كل الصفات والمحاسن التي لا يمتلكها هذا الأخير، في حقيقة الأمر، وهذا ما نسميه الصوغ المثالي لموضوع حبه. وهو صوغ مثالي يتحقق لا شعوريا، لأن العاشق، فيما يخصه، مقتنع على وجه الإطلاق أن المحبوب يمتلك بحق هذه الصفات ولا يشك في الطابع الذاتي للصوغ المثالي المتصل به وحده. أضف

إلى ذلك أن الموضوع المصاغ مثاليا ليس بالضرورة موضوعا للحب الجنسي المفهوم بالمعنى الدقيق للكلمة، وأننا اعتدنا أن نصوغ مثاليا أستاذنا ورئيسنا في العمل وكاتبنا أو رسامنا المفضل (وذلك بتضخيم مزاياهم وغض الطرف عن عيوبهم) كما قد نذهب أيضا إلى حد الصوغ المثالي لمؤسسة أو فكرة معينة، وتدركون أن الحقل المُشْرَع على الصوغ المثالي هو حقل شاسع جدا.

أما آليته النفسية، فنستطيع القول بأنها تناقض تشكيل "الأنا المثالي"، بما أنها عوض أن تستوعب لنا الموضوع، وتستخلص منه ثراء داخليا، فنحن، على الضد من ذلك، من يدمج في الموضوع جزءًا منا، أي "الأنا المثالي" الذي لنا، ونحن من نغنيه، بإفقارنا لذاتنا، زد على ذلك أنه في حب شهواني عادي، لا يتحقق ذلك إلا جزئيًا.. لكن إن تخلينا كليا عن "أنا المثالي" الذي لنا، لصالح المحبوب، بعبارة أخرى، إن استبدلنا المحبوب بالـ"أنا المثالي" الذي يخصنا، فنحن نحرم أنفسنا من كل إمكانية لمقاومة إرادته وسلطته. إذ بأي شيء نستطيع مجابهته، ما دام قد أخذ مكان "أنا المثالي" الذي لنا، مكان حسنا النقدي، وشعورنا؟ إننا لا نستطيع الرد على أوامر مثل هذه السلطة. ومن هنا تأتي سلطة وقوة الرئيس في العمل، والكاهن، والدولة، والكنيسة[1]

بعبارات أخرى، إن صوت الأب، الذي تسرب إلينا من فترة عقدة أوديب، والذي صار صوت شعورنا، يشهد نوعا من

(1) فرويد، سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا (1921) ص. 81.

الانقلاب، الذي بإلقائه خارجنا، يجعله صوتا لسلطة خارجية لا منازع لها ومهابة على نحو خرافي[1]

وهذا تفسير يوسعه فرويد ليشمل ظواهر التنويم المغناطيسي حيث سيجد "الأنا المثالي" نفسه مبعدا من طرف آخر وحيث القائم بالتنويم المغناطيسي، ما إن يتحكم في "الأنا المثالي" لمريضه ويقوم مكانه، سيكون له إذ ذاك متسع من الوقت للسيطرة على "أناه" الشعوري الضعيف.

لكن من البديهي أن العلاقة الفردية لكل واحد مع ممتلك السلطة (رئيس، كاهن، إلخ) ليست بعدُ هي كل التنظيم الاجتماعي، ثم إنها تقترن بانسجام اجتماعي بين كل أعضاء القبيلة، الكنيسة أو الدولة، والذي يجد تفسيره هو أيضا في آلية التماهي. لأن ما إن ينقل أعضاء قبيلة ما "أناهم المثالي" إلى الشخص نفسه (رئيسهم)، فلا يتبقى لهم سوى التماهي مع بعضهم، ويصيرون متساوين، وتسوية اختلافاتهم، وبذلك ينشئون قبيلتهم.

وهذا ما يلخصه فرويد بنفسه في العبارة التالية: "إن حشدا بدائيا هو اجتماع أفراد أدى استبدال "أناهم المثالي" بالموضوع نفسه إلى تماهي "الأنا" الخاص بهم فيما بينهم[2]"

وهذا يعني بالنسبة إليه، أن التنظيم الاجتماعي يُفسَّر كليا بآليات نفسية. التواصل وأشكاله حصيلة قوى نفسية تضمن

---

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

تماسكه وديمومته، بينما الصراع ضد السلطة الاجتماعية القائمة، الثورة الاجتماعية والسياسية تترسخ عموما في "الهو"، الذي تسم تمرده ضد "الأنا المثالي" أو للدقة أكثر، ضد بديله الخارجي. ومن ثمة المكانة الأخيرة المخصصة في كل قطاعات الحياة الثقافية لـ "أنا الشعوري" الذي يخصنا، المدافع عن مصالح الواقعي (أي مصالح العالم الخارجي، الذي يسعى إلى أن يوائم معه إغراءات وأهواء "الهو"، مع خضوعه من أعلى لضغط "الأنا المثالي" ومتطلباته الجازمة، وذلك يجعل في خدمته ثلاث سادة منقسمين بينهم (العالم الخارجي، "الهو" و"الأنا المثالي") والذي يسعى إلى التخفيف من صراعاته الأبدية، ويحصر عمله في أن يلعب داخل الحياة الثقافية دور الشرطي أمام "الهو" و"الأنا المثالي"، وهو دور شكلي، ومنه تستمد الثقافة إلهامها وقوتها وعمقها.

5. لقد سبق ورأينا أن النزعات المدخلة في المرحلة الأخيرة من تاريخ الفرويدية قد وجدت تعبيرها الأكمل والأوضح في كتاب أوطو رانك، صدمة الولادة، وهو بمثابة استجماع للفلسفة الفرويدية حول الثقافة، التي يجب علينا منذئذ فحصها في الختام.

تجدر الإشارة إلى أن رانك هو تلميذ فرويد المفضل، وأنه يعتبر الأشد أرثوذكسية بين الفرويدية، وأنه من خلال توقيع إهداء هذا الكتاب لأستاذه، مثلما أنه جعله هدية له في عيد ميلاده، فإنه يسمح لنا بأن لا نرى فيه مجرد أثر للصدفة، بل هو تجسيد تام للذهنية الحالية للفرويدية.

بيد أنه، لو صدقنا أ. رانك، حياتنا كلها ونشاطنا الثقافي كله، يميلان حصريا إلى مسح وتجاوز صدمة الولادة بطرق ووسائل متنوعة.

إذ الخروج إلى العالم يخلف صدمة، فالكائن العضوي المطرود من حضن الأم أثناء الوضع يشهد إذاك صدمة لا تماثلها سوى صدمة الموت في رعبها وقسوتها. ومن ثمة الفزع والمعاناة اللذان يشكلان نقطة انطلاق جهازنا النفسي، عمق كياننا الداخلي. إن الخوف الطارئ عند الولادة يصير أول انفعالاتنا المكبوتة، ذلك الذي ترتبط به فيما بعد المكبوتات اللاحقة. إن صدمة الولادة هي جذر لا شعورنا، وبصفة عامة أكثر، نفسيتنا، بما أننا لن نستطيع أبدا التخلص بعدئذ من فزع الولادة.

لكن بما أن هذا الفزع يقترن بحنين مقامنا في جنة الرحم الداخلية، الرغبة في العودة إلى الوراء والخشية ينميان فينا إحساسا غامضا إزاء حضن الأم، الذي يجذبنا ويصدنا في وقت معا. و"صدمة الولادة "هذه هي ما يحدد مرمى ومغزى مصيرنا الشخصي والثقافي في وقت معا.

وبالفعل، إن الحالة داخل الرحم، لا تفصل الحاجة ولا الرغبة عن إشباعهما، أي أن لا شيء يفصل كياننا العضوي عن الواقع الخارجي، فالعالم الخارجي للجنين يختزل في الكائن العضوي للأم الذي يحفظ مباشرة نظامه العضوي نوعا ما.

وسواء تعلق الأمر بما تعلمه لنا الأسطوريات والمفاخر عن الجنة والعصر الذهبي، أو بما تعلمه لنا الفلسفة عن وحدة العالم

المثالية وعن التناغم الآتي أو أخيرا عن الطوباويات الاجتماعية، فإن كل هذه التمثيلات تبدو بجلاء منبثقة من الحنين ذاته إلى حياة داخل الرحم التي خبرناها في يوم من الأيام، إلى جنة وجدت حقيقة والتي نحتفظ لاشعوريا بذكراها الغامضة، ومن ثمة أيضا قوتها القاهرة لنا، وإذا لم تكن حقيقتها تقع في المستقبل، فإنها، بخلاف ذلك، تشكل جزءًا من ماضينا الفردي. لكن أبواب الجنة يحرسها جزع الولادة أشد حراسة، هذا الجزع الذي يمنع ذكرانا من الصحو كليا ويجعلنا نخفي حنيننا لحضن الأم في الصور والرموز البديلة من شتى الأنواع.

وتظهر صدمة الولادة من جديد في أعراض بعض الأمراض (مخافات طفولية، أعصبة وذهانات الشخص البالغ)، حيث يهز جسد المريض وذلك بإعادة إنتاج غير مجدية (وفي شكل مخفف طبعا) للهزة التي خضع لها فعليا عند الولادة دون الشفاء منها رغم ذلك، فالشفاء الحقيقي لن يتأتى إلا بنشاطنا الثقافي. مما يؤدي برانك إلى تعريف هذا النشاط بصفته مجموع المجهودات الهادفة إلى جعل العالم الخارجي معادلا وبديلا لحضن الأم.

بهذا المعنى، فالثقافة والتقنية رمزيتان على نحو خالص، وعالم الرموز هذا الذي نعيش فيه يفضي به الأمر إلى أن يحيلنا على رحم الأم وعلى سبل الوصول إليه، -الكهف حيث كان يأوي الإنسان البدائي، الغرفة، البيت، الدولة، إلخ... ليست سوى معادلات- رموز لحضن الأم الواقي.

وبتحليله للأشكال المعمارية يسعى رانك إلى أن يظهر فيها التشابه الخفي مع الرحم ويعيد كل الأشكال الفنية إلى الأصل نفسه: صدمة الولادة. وهذه مثلا حالة التماثيل القديمة الملتفة على نفسها في وضع يستنسخ بدون لبس وضع الجنين، بيد أن يوناني المنحوتات يسجل، من خلال ألعابه الرياضية المسقطة بحرية على العالم الخارجي، انتصاره على الصدمة، فاليونان كانوا أول من استطاع العيش في وئام مع هذا العالم الخارجي، بعيد عن كل ارتباط بالليل وبدفء الحالة داخل الرحم، وقاموا على هذا النحو بحل لغز الفينيق الخرافي، والذي لم يكن إلا لغز ولادتنا.

لكن أن يتم تحديد كل إبداع سواء من حيث محتواه أو شكله، بعملية وضعنا في العالم لا يمنع من أن أفضل معادل للجنة، بالنسبة لرانك، وأسمى تعويض لصدمة الولادة، يكمنان في حياتنا الجنسية وفي الجماع الجنسي الذي يتوجها، بصفة العودة الجزئية الوحيدة للرحم التي أتيح لنا معرفتها. وهي عودة يعتقد لا شعورنا تبينها كذلك في الموت (الذي تعتبر الخشية منه، من جهة أخرى، صدى لجزع ولادتنا) مثلما تشهد على ذلك أشكال الدفن والجنازات الأولى (في باطن «الأرض - الأم»)، حيث الميت جالس (في تلميح للجنين)، والجسد مسجى في مركب (الرحم؛ السائل السابيائي)، وشكل التابوت وشعائر التكفين ذاتها، حيث نرى دائمًا تأويل الموت لا شعوريا بصفته عودة، إلى أن أتى التوظيف اليوناني لحرق الجثامين للتأشير هنا أيضًا على أكبر انتصار غير مسبوق على الصدمة، عدا أن رانك يعتبر تشنجات الاحتضار الأخيرة تكرارًا دقيقًا لتشنجات الكائن العضوي عند الولادة.

لا داعي للقول إن كتاب رانك، الذي ينبني على مناهج ذاتية قطعا، عوض سعيه منحنا تحليلا فيزيولوجيا، موضوعيا لصدمة الولادة والعواقب التي قد تخلفها لاحقا على حياة كياننا العضوي الفيزيقي، فإنه يتمسك بالبحث لها عن ذكرى في الأعراض المرضية، والأساطير والفن أو الفلسفة.

وبهذا الصدد، من الملحوظ أن رانك يرى في الجلسات التحليلنفسية (العلاج بدوره يستغرق ما يقارب التسعة أشهر) نسخة طبق الأصل للولادة، فيها يثبت الليبيدو في مستهله على الطبيب وحيث العيادة شبه المعتمة (المريض بمفرده في الجانب المضاء، والطبيب في الظلام) تشخص بالنسبة للمريض (أي بالطبع، بالنسبة للا شعوره) رحم الأم، حتى ترغمه نهاية العلاج، الذي يستنسخ صدمة الولادة، على التحرر من الطبيب وبالتالي إلغاء الحدث الصادم الذي فصله عن أمه، وهي عملية يسمح له نجاحها بتجاوز انغوائه العقيم بالعودة إلى الوراء، داخل الرحم، المصدر النهائي لكل الأعصبة.

وبهذا نستطيع ختم تقديمنا للفرويدية ونتناول على نحو طبيعي جدًا الفحص النقدي الذي نسف كتاب رانك مسبقًا بعض ترهاتها بشكل عجيب.

القسم الثالث

نقد الفرويدية

الفصل
السابع

٧

الفرويدية :
أحد تجليات السيكولوجيا الذاتوية

1 الفرويدية والسيكولوجيا الحديثة. البنية الأولية الخاصة بالجهاز النفسي وبـ"اللاشعور" 3. ذاتوية "الدينامية "النفسية. 4. نقد نظرية المناطق الشهوية. 5. الفرويدية والبيولوجيا.

1. لقد قدمنا، في الفصل الثاني، التيارين الكبريين ـ الذاتوي والموضوعاني ـ للسيكولوجيا الحديثة، وينبغي لنا الآن، من خلال تحليل مضبوط ودقيق، تحديد إلى أي من التيارين تنتمي الفرويدية.

وفيما يخصهم، يرى فرويد وأتباعه من الفرويديين أنهم قاموا بإصلاح جذري لعلم النفس العتيق ووضعوا دعائم لعلم النفس جديد تمامًا.

للأسف، لا فرويد ولا أتباعه حفلوا بأن يقولوا رأيهم بكل وضوح وتفصيل في علم النفس المتداول في عصرهم، وفي مناهجه، وهذا عيب خطير مرده أن المدرسة التحليلنفسية، التي كانت تتعرض في بداياتها لاضطهاد هائل من قِبَل الدوائر العلمية، انطوت على نفسها واتبعت عادات عمل وتفكير لم يستحسن رجال العلم

ضيق أفقها. عندما يقوم فرويد وأتباعه باستشهاد ما، فإنهم يستشهدون بأنفسهم، وعندما يحيلون إلى مرجع ما فإنه يكون واحدا منهم، وحتى عندما يضيفون لاحقا بعض الاقتباسات المأخوذة عن شوبنهاور أو نيتشه، فذلك لا يمنع من أن باقي العالم يكاد يكون منعدما بالنسبة إليهم.

كما أن فرويد لم يسع جديا إلى التميز، بحجج دقيقة ومفصلة، عن باقي تيارات ومناهج علم النفس، وبالتالي يجعلنا لا نعرف ماذا كان رأيه في المنهج الاستبطاني introspective ومنهج التجريب المخبري ومدرسة ورزبورج Wurzburg (ميسير Messer، إلخ)، في علم النفس الوظيفي (سطامبف، إلخ)، علم النفس الفارقي (ستيرن W. Stern)، وأخيرا في المحاولات الجديدة للمناهج الموضوعية التي باشرتها ما يطلق عليه السلوكية behaviorism الأمريكية (بمعنى علم النفس المفهوم بصفته علمًا للسلوك). كما أننا لا نعرف موقفه من النقاش الشهير حول التوازي النفسي المادي والسببية النفسية - المادية الذي شغل علماء النفس وفلاسفة عصره.

عندما يضع فرويد وتلامذته تصورهم للجهاز النفسي على النقيض من كل السيكولوجيات الأخرى - ومع الأسف دون تجشم عناء التمييز بين باقي السيكولوجيات تلك ـ فإن الشيء الوحيد الذي يؤاخذها عليه هو مطابقتها للجهاز النفسي بالشعور، بيد أن الشعور بالنسبة للتحليل النفسي ليس سوى نسق من أنساق الجهاز النفسي.

ويبقى أن نعرف هل هذا الاختلاف بين التحليل النفسي وباقي علوم النفس يتخذ كل تلك الأهمية ويحفر بينهما هوة سحيقة تمنع من وجود شيء مشترك بينهما، بدءا بذلك الحد الأدنى من اللغة المشتركة التي سمحت لهم بتصفية حساباتها وبالتميز الواحدة عن الأخريات. إذ إن فرويد وأتباعه مقتنعون بذلك جليا.

لكن هل ذلك من الصواب في شيء؟

لأن الفرويدية قامت للأسف، في الحقيقة، بنقل كل عيوب علم النفس الذاتوي المتزامن معها إلى منظومتها (دون أن تكون في مستوى «السيكولوجيا العلمية» للحقبة المذكورة)، وهذا ما سنقتنع به بسهولة شرط أن لا ننخدع بالمصطلحات التي، رغم أنه يُشتَمُّ منها التقوقع، فهي على العموم مثيرة وصادمة.

2. بداية، لم تكتف الفرويدية بجعل تصنيف عتيق للظواهر الذهنية الموروثة عن "تيتين" Tetens بمثابة عقيدة، تلك التي فرضها "كانط"، هذا التصنيف الذي يميز بين الإرادة (من رغبات وميولات)، والمشاعر (من انفعالات وعواطف)، والمعرفة (من

أحاسيس وتمثلات وأفكار)، بل إنها تتشبث فيما يخص هذه الملكات، بالتعريفات، ومثلما نشهد على ذلك هنا، فهي تتشبث بالمقولات التي كانت متداولة في سيكولوجيا زمانها. إذ يكفي فحص تصوره لبنية الجهاز النفسي الأولية لنجد أنه يتألف من أحاسيس وتمثلات، ورغبات ومشاعر، أي من عناصر مضبوطة كانت تشكل "الحياة الذهنية" في علم النفس العتيق، ولاكتشاف أن فرويد ذهب، دون أي حس نقدي، إلى حد نقل كل هذه العناصر النفسية إلى حضن اللاشعور ـ في تصور هذه العناصر الأشد استعمالا وتداولا ـ حيث نصادف بالفعل رغبات ومشاعر وتمثلات.

بيد أن عناصر الحياة النفسية لا توجد إلا من أجل الشعور، نظرا لأنه في العصر الذي كان فيه علم النفس القديم يفكك الجهاز النفسي إلى عناصر أولى، فقد كان يقوم بذلك بالمنهج الاستبطاني المتداول، الذي يعتبر عاجزا ـ ويلح فرويد بنفسه على ذلك ـ تماما في شكله المعتاد على تخليصنا من حدود "الشعور الرسمي".

والواقع أن الاستبطان هو عملية شعورية تماما، بل حتى علماء النفس الذاتويين قد صرحوا، قبل فرويد بكثير، عبر صوت بعض كبار ممثليهم أن الاستبطان كان يتسم بعيب مزدوج كونه انحيازي (لا يقوى على التحرر من أحكام القيمة) ويبسط الحياة النفسية على نحو مبالغ فيه، مما كان يفرض مراجعة جدية لشهاداته. لكن، في كل الأحوال، إن الاستبطان يستدعي تبني وجهة نظر الشعور؛ ولأن

علم النفس القديم لم يكن يعرف غيره، فقد كان يطابق الجهاز النفسي بالشعوري.

ومن نتائج ذلك يتضح أن تقسيم النفسي إلى عناصر المشاعر والإرادة والمعرفة قد أملاه الشعور، ولا شيء غيره، على علم النفس القديم، فوجهة نظر هذا الأخير كانت محدِّدة في الوقت الذي تم فيه إرساء أسس علم النفس الذاتوي بذلك النحو.

أما عن وضع لاشعور مبني على نموذج الشعور واعتباره يتشكل بالدقة من نفس العناصر التي ندركها فيه، فلا شيء يسمح لنا بذلك، وبالتالي فإنه من العبث التام، منذ اللحظة التي نطرده فيها، الحفاظ على المشاعر والتمثلات والرغبات.

إن الفرد الذي يعرض أفعاله الخاصة بواسطة شعوره الذاتي لا يسعه القيام بذلك طبعا دون الرجوع إلى رغباته ومشاعره وتمثلاته؛ لكن ما إن نشرع في تحليل هذه الأفعال موضوعيا، مع هاجس أن نظل أوفياء على طول الخط لوجهة النظر الخارجية، فإن بنية السلوك لن تمنحنا في أي موضع عناصر من هذا النوع، إذ على التجربة الموضوعية أن تعتمد عناصر أولى للسلوك مغايرة تماما، أي عناصر مادية، لا تمت بصلة إلى الرغبات والمشاعر والتمثلات.

وهذا يعني القول أننا بتمثلنا لحياتنا النفسية بصفتها صراعًا بين الرغبات والمشاعر والتمثلات فإننا تابعون كليًا لوعينا الذاتي الذي لا يستطيع أن يخبر بشيء عن القوى الموضعية الفعلية التي كانت سببا في هذا الصراع، وأننا بوصفنا لرغباتنا ومشاعرنا، الواحدة

بصفتها "شعورية"والأخرى "قبل شعورية" أو "شعورية"، إننا بذلك نقوم بالتناقض مع أنفسنا، دون الإفلات رغم ذلك، من وعينا الذاتي، ولا من رؤيته الخاصة لحياتنا النفسية. إن رفض وجهة نظر الوعي الشخصي تعني أننا لا نرفض فحسب تلك الصورة الإجمالية، وإنما أيضا مكوناتها، كما يعني رفضنا لإسناد تأويلها للنفسية إلى أسس مغايرة تماما. بيد أن هذا ما يقوم به علم النفس الموضوعاني وما لا يفعله فرويد، الذي يدعي أنه سيشيد باللبنات القديمة الذاتوية من جهازنا النفسي بناء شبه موضوعي جديد كليا. كما لو أن "رغبة لاشعورية" ليست واحدة من تلك اللَّبنات القديمة الموضوعة بالمقلوب فحسب!

3. لكن هناك أمر آخر أفدح مما أقدمت عليه الفرويدية حينما نقلت عناصر الشعور إلى داخل اللاشعور، وهو عندما تذهب داخل هذا اللاشعور إلى حد الحفاظ لهذه العناصر بتنوع موضوعاتها ووضوحها المنطقي، وبفضل ذلك فإن اللاشعور الفرويدي يبدو كأنه عالم مليء بالتضاريس والتنوع، بتمثلاته وصوره التي تتفق دائما وبدقة بموضوعات مضبوطة، ورغباته التي تكون وجهتها مضبوطة دوما، ومشاعره الغنية دائما بالفوارق الدقيقة والسُّبل اللطيفة.

ولنأخذ على سبيل المثال، عمل تلك الرقابة التي يعتبرها فرويد "آلية " تعمل على نحو لاشعوري كليا (بما أن الشعور الذي هو أبعد من أن يتحكم في عملها، كما نذكر، فهو لا يشك حتى في

وجودها). يل للرهافة التي بها تتسرب تلك الآلية إلى داخل جميع الفوارق المعنوية المنطقية لأفكارنا، وكل الفوارق المعنوية الأخلاقية لمشاعرنا، بحيث بالنظر إلى المعلومة المدهشة، البراعة الأيديولوجية المدهشة اللتين تظهرهما هذه الرقابة، والفرز المنطقي الخالص، الأخلاقي والجمالي الذي تنجزه في معيشنا، فإننا نصل إلى حد التساؤل هل كل ذلك يتسق مع بنيتها اللاشعورية، الميكانيكية!

وهذا الطابع "الشعوري" البارز والأيديولوجي، نجده في باقي "الآليات النفسية" عند فرويد (ولنتذكر آلية النقل) التي قد تكون أي شيء إلا كونها "آلية"، كما لا تنبثق من خلفية فطرية ولا من طبيعة، بل تصدر عن أيديولوجيا.

4. ويعني ذلك القول بأن اللاشعور لا يقرب بتاتا النفسية من الطبيعة المادية، وأن لا جدوى من الاستعانة به للسعي إلى ربط قوانين الجهاز النفسي بقوانين عالم الطبيعة الموضوعية وبأنه في التحليل النفسي تبقى الحياة الداخلية الذاتية منفصلة أيضا عن العالم المادي مثلما في سيكولوجيا الوعي.

وهذا يورط الفرويدية حتميا في كل المشاكل المنهاجية التي تطرحها بحكم الواقع قطيعة الوحدة والاستمرارية في التجربة الموضوعية الخارجية. مثلما هو صحيح أن التحليل النفسي بتبنيه للنزعة الذاتية قد منع نفسه من الوصول المباشر والفوري للواقع المادي الذي لا حاجة له به والذي يجب عليه إما أن يتركه جانبًا وإما أن يذيبه في الجهاز النفسي.

لأن فرويد وتلامذته لا ينظرون أبدا على نحو مباشر إلى مكونات الكائن العضوي ولا إلى وظائفه المادية؛ ما يبحثون عنه فحسب، هو أصداء الحركي في النفسي، والكل ليس في آخر المطاف سوى طريقة لإخضاع مجموع المجال الغضوي بمناهج الاستبطان ونَفْسَنَتِه.

نَفْسَنَة الحركي الذي يوضحه بفجاجة مذهب المناطق الشهوية الشهير (أجزاء الجسد الإنساني المعرضة لأحاسيس ذات طابع جنسي) الذي باعتمادها لا يستدعي فرويد أية نظرية سيكولوجية تخصها، كما أنه لا يهتم ولو لحظة واحدة بكيميائيتها ولا بعلاقاتها الفيزيولوجية مع باقي أجزاء الجسد، لأنه مشغول فقط بتحليل ودراسة معادلاتها النفسية، عن عمق، أي الدور الذي تلعبه التمثلات والرغبات الذاتية المتصلة بهذه المناطق فيما يكشفه لنا الاستبطان عن حياتنا النفسية.

أما عن مكانة ووظائف هذه المنطقة الشهوية أو تلك (الأعضاء التناسلية مثلا) في مجموع كياننا العضوي (الإفراز الداخلي للغدد الجنسية)، وتأثيرها في عمل وشكل باقي أعضائنا، وعلاقاتها مع تكويننا البدني، إلخ) فهذه ظواهر تنتمي للعالم الخارجي، المادي، والتي لا يتم تعريفها في أي وقت من طرف فرويد والتي لا يأخذها، فعليا، في الحسبان.

ما العلاقة بين دور منطقة شهوية في البنية المادية لجهازنا العضوي والدور الذي تلعبه في ذاتيتنا المأخوذة بمعزل؟ لا يخبرنا

فرويد بشيء عن ذلك، بحيث يقودنا هذا الوضع إلى نوع من الانشطار بين هاتين المنطقتين التي يصير قدَرها، بصفتها عناصر من نفسيتنا، كيانا مستقلا على الإطلاق عن القدَر الفيزيو- كيمياوي والبيولوجي الذي لهما في جهازنا العضوي المادي.

وسمات التحليل النفسي لا تبعد التهمة عنها حينما يبادر فرويد إلى إنشاء نظرية للطباع الإنسانية مبنية على نظريته للمناطق الشهوية، نظرية لن نعتبر سوى مظهر واحد فيها، حيث النزعة الذاتية تصل إلى ذروتها بالضبط.

وفيها يذكر فرويد، بالفعل، أن شبه هيمنة المنطقة الشرجية في الإيروسية الطفولية (أي الميل الملحوظ فى الشرج للأحاسيس ذات الطبع الجنسي أثناء التغوط) تؤدي إلى نمو بعض صفات الطبع التي سيحتفظ بها الفرد طوال حياته، ومن بينها، في حالة الإيروسية الشرجية، الادخار والبخل، المتمثل في أن شغف الطفل بالإمساك عن التغوط وتأجيله للحصول منه على متعة أكبر، يصير عند البالغ (الذي تخضع إيروسيته الشرجية إلى كبت في اللاشعور) شغفًا للاحتفاظ وتكديس الذهب (أو المال) الذي يشبه الغائط.

ولا تنبس نظريته بحرف عما قد يوجد، في طبعنا، من أسس مادية ملازمة لتكويننا الجسدي ولا عن تأثيرات الوسط المحيط في عالمنا الفيزيقي وحياتنا الاجتماعية الموضوعية. إن تكوين طبعنا كله يعتبر ضمنها داخل ذاتية مأخوذة بمعزل. وبما أنه، بين الحفاظ على غائطه والحفاظ على ماله، التشابه، البعيد جدا، هو ذاتي خالص -

شيء مثل تشابه الانطباعات ـ باستثناء كل صلة فعلية، مادية، قد تجعهما في البنية المادية للكائن العضوي نفسه وللوسط المحيط، بعبارة أخرى، في التجربة الموضوعية، فقد يستخلص من ذلك كما لو أن المناطق الشهوية، مثلما يُعَلِّم فرويد ذلك، تحدد طبعنا وأفعالنا (فطبعنا غير منفصل إطلاقا عن الترجمة المادية التي يمنحها سلوكنا عنه)، إنها تقوم بذلك دون أية علاقة بجسدنا ولا بتكويننا الجسدي، ولا بوسط مادي كيفما كان، بصفة عامة.

وندرك تماما أن فرويد لا يعير اهتماما كبيرا لبنية جهازنا العضوي المادية. إذ، بالنظر إلى انتفاء إمكانية وضع صلة مباشرة بين الحياة الداخلية المنظور إليها عبر الاستبطان ومعطيات التجربة الموضوعية الخارجية، لا يسعنا، بالمنطق الصارم، سوى تبني هذا المنظور أو ذاك، مثلما يقوم فرويد بذلك في نهاية المطاف حينما يميل إلى الوفاء لمنظور الذاتية الداخلية، التي، في نهاية التحليل، تختزل الواقع الخارجي كله إلى "مبدأ" نفسي "للواقع" تم وضعه على قدم المساواة مع "مبدأ اللذة"

يزعم بعض أتباع فرويد (رانك، بفيستر، جروديك) أن التحليل النفسي اكتشف في الكائن مجالا مغايرا تماما، الذي وإن لم يكن ينتمي للفيزيقي فهو لا يصدر عن النفسي كذلك، والذي يمثل ما يشبه الكائن المحايد القادر على إنتاج النفسي والفيزيقي بواسطة المباينة. مقولة الكائن محايدة لها تنتمي أعماق اللاشعور، وحدها طبقاته العليا ـ الأقرب إلى ما قبل الشعور ـ ستشهد انطلاق مباينة للنفس وللجسد.

بطبيعة الحال، إن الفيلسوف يرصد السذاجة العجيبة الكامنة في القول الذي يتجنب كليا مسألة المنهج، وهي مسألة رئيسية هنا.

إذ من حقنا التساؤل في أي مجال من التجربة يوجد هذا "الكائن المحايد" وأين تتم مباينته: في التجربة الداخلية أم في التجربة الخارجية؟

ومع أن هذه مسألة يعتني أتباع فرويد بتجنبها أيضًا، فإننا نعرف أننا لا نجد مقولة هذا الكائن في التجربة الخارجية، حيث إذا كانت التجربة الموضوعية تكشف لنا ظاهرة التعقيد المتنامي للتنظيم المادي المدهشة، وهي ظاهرة، في مرحلة معينة، تحدد بروز النفسية باعتبارها صفة جديدة للمادة، من ناحية أخرى، فمن البديهي أنها لن تُظهِر لنا أبدا ولا في أي مكان المادة والنفسية المشتقة من عنصر ثالث، وبالتالي فنحن هنا إزاء طرح ميتافيزيقي، على نحو ساذج، الذي وإن كان يستمد جوهره من التجربة الذاتية الداخلية، فإنه يسعى إلى حجبها بما يشبه الحيادية.

5. بعض أتباع فرويد يتعللون أيضا بـ"نظرية الغرائز" عنده للقول بأن التحليل النفسي ينبني موضوعيا على البيولوجيا.

لكن هذا القول لا يعتمد على شيء وسوف يكون من الصائب القول بأن فرويد قام بصياغة نفسية وذاتية للبيولوجيا، مادامت الفرويدية تذيب في النفسي وفي الذاتي كل ما يضمه الكائن العضوي من أشكال وظواهر بيولوجية موضوعيا، وبما أن الألفاظ البيولوجية التي تتخلل كتب ومقالات التحليل النفسي تفقد فيها

صرامتها الموضوعية، لأنها منصهرة تماما في سياق السيكولوجيا الذاتوية، كما يشهد على ذلك بما فيه الكفاية التصنيف الفرويدي للغرائز.

وبالفعل فإن كل الغرائز غير الجنسية قد جمعت فيه تحت مسمى غرائز "الأنا" وهذه السمة لوحدها كافية للبرهنة على المبدأ الذاتوي لتصنيف غير مقبول من منظور بيولوجي صرف، وهذا من نافل القول، فعلماء الأحياء أنفسهم لا يذهبون إلى حد القبول صراحة بأن البيولوجيا تستطيع، بصدد أي موضوع كان، أن تكون لها علاقة بالـ "أنا"

أما عن التصنيف الثاني للغرائز (الذي ينتمي للمرحلة الأخيرة) فإنه لا يخفي طابعه الميتافيزيقي البتة، و إيروسه، الذي يفتقد أي مصدر حركي مضبوط، يشمل كل تجليات الحياة العضوية إطلاقا، وليس بأفضل من "الاندفاع الحيوي" البرجسوني أو "الإرادة الشوبنهاورية"؛ إن غريزة الموت فيه ليست أفضل من السعي للوصول إلى النرفانا.

بعبارة أخرى، يظل التحليل النفسي وفيا بالكامل لمنظور التجربة الذاتية الداخلية، ومن وجهة نظر منهاجية حصريًا، لا شيء جوهري يميزه عن سيكولوجيا الوعي، الذي يشكل بنظرها، على أكبر تقدير، شكلا آخر للسيكولوجيا الذاتوية. لأنه بدوره يعتمد على معطيات الاستبطان في نهاية المطاف، فأن يكون تأويله مختلفا، وأن يستهدف الظفر منه بصورة مختلفة لجهازنا النفسي، فذلك لا

يغير شيئا في كون أنه ليس بفعل التأويل ولا الحديث عن معطيات ذاتية وعدم الابتعاد عن أرضية التجربة الداخلية نستطيع أن نستخرج من ذلك شيئا موضوعيا يذكر. للوصول إلى ذلك، فالمنظور هو ما ينبغي تغييره، وهذا بالضبط ما لا يفعله فرويد.

الفصل الثامن

8

دينامية نفسية حيث بدل قوى الطبيعة تتواجه علل أيديولوجية

1. جِدَّة الفرويدية. 2. "دينامية نفسية" تكتشف بأنها صراع للعلل. 3. إسقاط للدينامية الاجتماعية على النفس الفرودية. 4. إسقاط الحاضر الشعوري على الماضي اللاشعوري. 5. الوقائع والإنشاءات. 6. العوامل الموضوعية في "الدينامية النفسية"

1. أن تكون الفرويدية مجرد أحد تجليات السيكولوجيا الذاتوية، فذلك ما أتينا على بسطه، بل إننا نعلم أرضيتها المشتركة مع مجموع الذاتويين. لكن يبقى لنا الآن استكمال برهنتنا وذلك بوضع جرد مضبوط وتقدير صائب لما يميزها، بحق، عن باقي التيارات الذاتوية.

إذ ينبغي الإقرار أنه لا تسعنا مقاربة الفرويدية دون أن يثيرنا ما هو جديد وفريد فيها، بل ومفارق، ـ انطباع الجدة الذي لا بد أن القارئ استشعره أثناء تقديمنا للتحليل النفسي والذي يتطلب توضيحات.

لكن، ما الذي تدركه العين منذ الوهلة الأولى، حينما نقارب مذهب فرويد، وما ذاك الأمر المضمن في نسقه والذي يترك أقوى

انطباع، في نهاية المطاف، إن لم تكن تلك الحرب، وتلك الفوضى، وذلك البؤس الذي نكشفه باستمرار في حياتنا النفسية والتي يصفها بـ "الدينامية النفسية"؟.

وهذا ما يميز بعمق الفرويدية عن كل تيارات السيكولوجيا الأخرى، ما دام من الصحيح أن حياتنا الداخلية، بالنسبة للسيكولوجيا القديمة، ليست سوى "هدوء، سلام وسعادة" تعم عالما منظما ومرتبا، عالم بلا كوارث ولا أزمات، من ولادتنا إلى مماتنا، وفق المجرى المتساوي والساكن لتطور هادئ ومعقول، فيه نضج داخلي كان يجعلنا ننتقل شيئا فشيئا من البراءة الطفولية إلى الممارسة الواعية لعقلنا بصفتنا شخصًا بالغًا. تفاؤل سيكولوجي يميز، بسذاجته، مجموع السيكولوجيا ما قبل الفرويدية، عدا أن البعض يعلنون ذلك صراحة ـ مهما كانت رؤيتهم متشبعة بحياتنا الداخلية ـ بينما غيرهم يحجبونه أكثر.

وهذا التفاؤل السيكولوجي صادر بدوره عن التفاؤل البيولوجي الذي كان مسيطرا على العلم وصولا إلى داروين، أي إلى

أن تخلى الاعتقاد الساذج في الغاية القدرية للنظام العضوي الحي عن مكانه للمذهب الدارويني القائل بالصراع من أجل الحياة، القائل باختفاء الضعفاء وبأن الأقلية المتكيفة على وجه أحسن هي وحدها التي تبقى وتتكاثر. وبعد ذلك فرض مفهوم الضرورة الطبيعية الصارم نفسه في كل مجالات البيولوجيا ما بعد الداروينية، وظلت النفسية التي تنظمها أنوار الوعي الملجأ الوحيد والأخير للمفاهيم التي تم طردها في كل الأمكنة الأخرى، مثل مفهومَيْ الغاية والانسجام، إلخ. مما أتاح مجابهة عالم الطبيعة والعناصر بعالم النفسية الذي قُدِّم على أنه مملكة الانسجام والنظام.

وإن هذه الرؤية لنفسيتنا هي التي قامت الفرويدية بتجديدها أكثر، من دون شك.

وسواء تعلق الأمر بـ"الطابع العادي لنفسنا" و"الطابع الأولي لحياتها" فذلك ما استوعبه الجمهور العريض واحتفظ به بالدرجة الأولى من مذهب فرويد، ما لم يفضل البعض، حسب النزعة النيتشوية الذائعة الصيت بين المعجبين بفرويد، الحديث عن "الطابع التراجيدي" لهذا الأخير ـ مما يجبرنا فورا على الإشارة إلى أنه إذا كانت الضرورة الطبيعية لا تمت بصلة، فعليا، إلى الغاية، ولا إلى الانسجام، فهي ليست مع ذلك أقرب من التراجيديا. لكن لنترك هنا عبارة لم يتم القول بصددها، بعد كل شيء، بأنها تعكس مجموع الفرويدية.

أما عن معرفة ما إذا كان فرويد قد لامس الطبيعة بحق، داخل نفسنا، وما إذا كان صراع "الأنا" و"الهو" و"الأنا المثالي" و"غريزة الموت" و"الإيروس" هي بحق صراع بين عناصر، أو ما إذا كان الأمز بالأحرى صراع عِلل داخل وعينا الفردي ـ وفي هذه الحالة سوف نكون أقرب إلى "زوبعة في فنجان" منها إلى صراع عناصر ـ وهذا سؤال لا يسعنا الإجابة عنه إلا إذا استنجدنا هنا، عبر مسلك مختلف شيئا ما، بالحجج التي شرعنا في بسطها في الفصل السابق.

2. كل البناء السيكولوجي لفرويد يعتمد على جمل لفظية فردية التي لا يشكل فيها سوى تأويل خاص وهي بطبيعة الحال تأتي كلها من المدار الشعوري للجهاز النفسي. لا يهم، مذ ذاك أن يسعى فرويد، دون الوثوق في علل الوعي السطحية، للوصول إلى الطبقات الأعمق لهذا الجهاز النفسي، بما أنه، بدل اعتبار الملفوظات من زاويتها الموضوعية والبحث عن جذورها الفيزيولوجية والسوسيولوجية، يدعي العثور فيها مباشرة على الأسباب الحقيقية لسلوك ما بأن يترك للمريض نفسه عناية إخباره عن أعماق "لا شعوره"

وما إن يختزل مجال البناء الفرويدي إلى ما يسعنا قوله شخصيا عن أنفسنا وعن سلوكنا بالاعتماد على تجربتنا الداخلية الخالصة، فما الجدوى من هذه التوجهات الجديدة التي أطلقها فرويد على الاستبطان وطبقات الجهاز النفسي الجديدة التي يجعله يستكشفها، ما دام أنه لا يتوقف، رغم ذلك، عن اعتباره المنهج الوحيد القادر

على التحقق من واقع الظواهر النفسية، بل حتى "اللاشعور" يستطيع ولا بد له من الدخول في مدار هذا الاستبطان، منذ اللحظة التي يكون على المريض المرور عبره للتعرف على محتوى "لاشعوره" الخاص به (عقدة مكبوتة مثلا) وتذكره والتحقق من وجوده، وحيث، على كل حال، لا وسيلة أخرى تمتلكها الذكرى المكبوتة في "اللاشعور" للوصول إلى كرامة الواقعة النفسية.

بيد أن كل منتجات اللاشعور تكتسي بالنسبة للاستبطان إما شكل رغبة أو اندفاع، وتترجم كلها في كلمات، وبهذه الصفة، أي باعتبارها عللا، يدركها وعينا.

إضافة إلى ذلك، من الواضح جدا أن العلاقات التي وضعها المذهب الفرويدي بين الشعور واللاشعور لا تمت بصلة إلى العلاقات التي يتم قياسها موضوعيًّا بين قوتين ماديتين، باعتبار أنهما تدخلان في حرب ضارية، وبدل أن تقبل الواحدة منهما الأخرى والتفاهم على نحو متبادل، فإنهما لا تسعيان سوى إلى خداع بعضهما ـ وهو نوع من العلاقات التي قد نتخيلها بين فكرتين، تيارين من الأفكار أو بين عدوين، لكن بالتأكيد ليس بين قوتين ماديتين طبيعيتين، ما عدا لو قبلنا أن في إمكان ظاهرتين فيزيقيتين مثلا أن تخدعا بعضيهما أو ترفضا قبول الواحدة للأخرى!

ثم بعد الوصول، بداهة، إلى الشعور واعتبار أشكال هذا الشعور (أي حسب محتواها، أشكال الرغبات والأفكار، إلخ) يكون في وسع منتجات اللاشعور أن تدخل في صراع مع مستلزمات أخلاقية أو تبدو أنها خدعت "الرقابة"

وبالتالي فإن الدينامية النفسية الفرويدية كلها تغدو مزينة على هذا النحو بألوان اللاشعور الأيديولوجية؛ دينامية لا تجازف أثناء ذلك فيما يخص القوى النفسية إلا بعِلل هذا الشعور المختلفة.

بعبارة أخرى، كل المجهودات التي بذلها فرويد ليصف لنا الصراع النفسي ورصد كل آلياته الفعالة لم تؤد إلا إلى جعلنا نسمع الصوت المنحاز لشعور ذاتي يؤول سلوكا فرديا، شعور ليس اللاشعور بالنسبة إليه سوى علة من بين بقية العلل، وسيلة من بين أخرى لمنح هذا السلوك تأويلاً أيديولوجيًا.

ما هو بالفعل شعور فرد معين إن لم يكن أيديولوجيا لسلوكه المشابه تماما للأيديولوجيا المفهومة بالمعنى الحرفي للكلمة، كتعبير عن وعي طبقي؟ وسواء كانت أيديولوجيا فرد أو طبقة، لا ينبغي أبدا فهم أي أيديولوجيا على أنها أمر مسلم به ولا الوثوق فيما تقول. لأن كل أيديولوجيا هي كاذبة، ما دمنا لم نتعرف فيها على اللعبة الخفية للقوى المادية الموضوعية.

وهكذا فإن مذهبا دينيا مثلا لا يغرر إلا بالمؤمن الذي يعتقد عن سذاجة أنه ما يدعيه، بينما المؤرخ الماركسي قد يعتبره وثيقة مهمة وثمينة قادرة على أن تضيء له بأمانة بعض التناقضات الاجتماعية ومصالح هذه المجموعات المحددة أو تلك، لكونه سيرقى إلى الوقائع السوسيو اقتصادية التي جعلت من ظهور المذهب الديني المعني أمرا لا محيد عنه.

وهذا موقف عالم النفس الموضوعاني الذي، بدل تزكية الملفوظات أو العلل والتفسيرات التي سنمنحه بأنفسنا عن سلوكنا بالاعتماد على تجربتنا الداخلية الخاصة، سوف يسعى للارتقاء إلى الواقع الموضوعي الذي يتجذر فيه سلوكنا العام وملفوظاتنا، بحيث لأنها لا تستطيع خداعه فهي تخبره بأمانة عن الشروط الموضوعية ـ أي الفيزيولوجية والسوسيو اقتصادية ـ للسلوك المعتبر وتسمح له بأن يرقى إلى أن يصل الجدلية المادية للطبيعة والتاريخ، فيما وراء "الدينامية النفسية" وصراع العلل.

وبخلاف فرويد الذي يقع في فخ صراع محفزات الشعور الذاتية؛ ولا يهم كثيرا أن ميولاته تنحو إلى مجموعة معينة من العلل ـ علل اللاشعور ـ أو أن يحصل عليها بواسطة إجراء خاص. العلة تظل علة: لن يكون لها أبدا وزن الظاهرة المادية، وبمعية نسق فرويد لن نصل إلى أرضية التجربة الموضوعية الخصبة.

3. لكن من أين يأتي إذن ذلك "الأنا"، ذلك "الهو"، ذلك "الأنا المثالي" وكل تلك القوى التي يملأ بها فرويد جهازنا النفسي؟

ليس صراع العلل هو ما سيحضنا على الاعتراف بوجودها. لأنه ظاهرة واقعية، تشهد عليها التجربة الموضوعية، لكونه يترجم بملفوظات، بينما القوى النفسية ليست.سوى بناء اعتباطي بواسطته يسعى فرويد إلى تفسير هذا الصراع، والذي، مثله مثل أغلبية أبنية السيكولوجيا الذاتوية، يسقط على النفسية بعض علاقات العالم الخارجي الموضوعية، التي تعبر قبل أي شيء عن التعقيد الأقصى الذي يشوب العلاقات الاجتماعية الموجودة بين المريض وطبيبه.

ما دور هذه العلاقات؟

أمام مريض يرغب في أن يخفي عليه بعض ردود الأفعال، بعض وقائع حياته والذي يقصد أن يفرض عليه وجهة نظره حول أسباب مرضه وحول طابع ردود أفعاله، فإن الطبيب يدفع المريض إلى البوح ويسعى ليصل به إلى رؤية صحيحة لمرضه وأعراضه. وتضاف لذلك أيضا عوامل أخرى تتعلق بإمكانية اختلاف الطبيب والمريض من حيث الجنس والسن والموقع الاجتماعي ـ دون الحديث عن الاختلاف في المهنة، ـ وكل الأمور التي تعقد علاقاتهما وصراعهما.

ومذ ذاك، علما بالمناخ الاجتماعي المعقد وغير المعتاد الذي تتشكل فيه تلك الملفوظات (الصادرة عن مريض يحكي ويجيب الطبيب) التي يؤسس عليها فرويد نظريته، هل يسعنا قبول أنها تعكس النفسية الفردية لهذا المريض؟

لأنه ليس هناك ملفوظ واحد نستطيع، في أي ظرف كان، نسبه إلى مؤلفه لوحده: إنه نتاج تفاعل بين متكلمين، وعلى نحو موسَّع، نتاج الظرفية الاجتماعية كلها، المعقدة التي نشأ فيها[1]. بيد أننا سعينا في موضع آخر إلى إظهار أن أي نتاج لنشاطنا اللغوي ـ بدءًا بالحديث اليومي الأشد بدائية إلى العمل الأدبي الأشد بلورة ـ

(1) راجع في مجلة "النجمة"، 1926، عدد 6، دراستنا: الكلمة في الحياة، الكلمة في الشعر.

فيما يتعلق بسماته الأساسية، هو حصيلة الظرفية الاجتماعية التي تم تلفظه فيها. إن اللغة والأشكال التي تتخذها هي نتاج تواصل اجتماعي مستمر داخل مجموعة لغوية معينة. إن الملفوظ يجدها جاهزة كليا، إذا جاز القول، مثل مادة بناء تحصر إمكاناتها. وما يميزه على نحو خاص (أي انتقاء كلمات معينة، ونبرة معينة للملفوظ) ليس إلا انعكاس للعلاقة التي تجمع المتكلم بالظرفية الاجتماعية المعقدة برمتها التي يجري فيها الحوار.

أما "ردود الفعل الحميمة" لدى المتكلم، التي قد نسعى إلى اكتشافها خلف هذا الملفوظ، لا تعدو كونها تأويلاً من جانب واحد، اختزاليًّا وزائفًا علميًّا لظاهرة اجتماعية بالغة التعقيد، "إسقاط" من نوع خاص يجعلنا (نُسْقِط) في "النفس الفردية" كل تعقيد شبكة علاقاتنا الاجتماعية، فالكلمة تلعب إلى حد ما دور "سيناريو" التواصل الفوري الذي أدى إلى ولادتها، وهذا التواصل يندمج بدوره في إطار أشمل للتواصل الذي تمارسه جماعة المتكلم الاجتماعية. ومن ثمة، لأجل فهم هذا السيناريو، وجوب إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية المنعكسة أيديولوجيا في الملفوظ المعني، بكل تعقيدها.

وما ينطبق على اللغة الخارجية ينطبق بالمثل على اللغة الداخلية، التي تستلزم بدورها مستمعا افتراضيا وفقه تنبني، مما يجعل منها نتاجا وشكلا للتواصل الاجتماعي بالضبط مثل اللغة الخارجية.

ومنذ ذلك الحين، فإن كل هذا الكلام اللفظي (أو ردود الفعل اللفظية) عند المريض، التي يشيد عليها فرويد بناءه السيكولوجي، ليست إلا سيناريوهات تترجم أساسيا الحدث الاجتماعي الفوري البسيط الذي أنشأها، أي الجلسة التحليلنفسية، والتي لكونها تعكس الصراع المعقد الذي سبق لنا الإشارة إليه بين الطبيب ومريضه. فإنها لا تمنحنا دينامية نفس فردية، وإنما الدينامية الاجتماعية لعلاقات الطبيب ـ المريض. ومن ثمة ذلك التوتر الدرامي الذي يطبع البناء الفرويدي. وذلك ما يفسر أيضا تشخيص القوى النفسية التي رصدنا والتي تتمثل في أنهما بحق فردان يتواجهان وليسا قوتين طبيعيتين.

بعبارة أخرى، إن ما تكشفه لنا "الآليات" النفسية بدون عناء هو أصلها الاجتماعي: "لاشعور" غير موجه ضد الشعور الفردي عند المريض، وإنما، قبل كل شيء، ضد الطبيب ومتطلباته وأفكاره؛ "مقاومة" موجهة بدورها ضد المستمع، باختصار ضد الآخر.

ودينامية العلاقات بين كائنين بشريين هي ما يسقطه البناء السيكولوجي عند فرويد على نفس فردية. وهذا غير مستغرب من سيكولوجيا ذاتوية، وقد رأينا ذلك، هي معتادة على هذا النوع من الإسقاطات، حيث المدركات الحميمة لا تقوم عمومًا سوى بمضاعفة عالم الواقع الخارجي والعلاقات الاجتماعية. لأن الفترة الوحيدة التي كانت فيها المثالية الذاتوية ذات جدوى مع نفسها؛ هي تلك التي قالت فيها بأن العالم يختزل في إدراك الذات. و حينما تسعى

السيكولوجيا الحديثة جاهدة إلى وضع خط فاصل دقيق بين الإدراك وموضوعه، فذلك في نهاية المطاف من أجل الوصول إلى هذه الخلاصة المتناقضة القائلة بعدم وجود ذلك وأن كل شيء مرهون بوجهة النظر التي نتخذ، فالموضوع عينه قد يتم اعتباره، وفق العلاقة والسياق الذي نقاربه فيهما، إما على أنه إدراك حميم (إحساسي، تمثلي) وإما بصفته جسدًا فيزيقيًّا أو ظاهرة اجتماعية. وهذه خلاصة سوف يقوم أحد ممثلي السيكولوجيا الذاتوية، ويلهلم جيمس، بالدفع بها إلى الحد الأقصى في مقالته الذائعة الصيت: **هل الشعور موجود؟** إذ يصرح فيها باقتناعه أن الأشياء والأفكار تتكون من مادة واحدة ووحيدة وبأن الوعي لا يقدم للعالم واقعا جديدا، إذ ليس سوى وجهة نظر أخرى حول هذه الأشياء وهذه الظواهر.

وبفعل ذلك، فإن الدينامية الفرويدية للحياة الداخلية وآلياتها ليست سوى إسقاط لعلاقات اجتماعية في نفس فردية، تشخيص درامي به يدعي فرويد تأويل مختلف مظاهر سلوكنا عبر مكون واحد من مكوناته: ردود أفعالنا اللفظية.

4. مسألة أخرى تجب الإشارة إليها في البناء الفرويدي : أن يربط فرويد محتوى اللاشعور، ـ أي العقدة المكبوتة المختلفة، وخاصة عقدة أوديب، ـ بماضينا، بطفولتنا الأولى، بينما نظرية المراحل الأولى ما قبل الشعورية لتاريخنا تعتمد على شهادات بالغين، وكون تجاربهم، في المرات النادرة التي استطاع فيها

الفرويديون السعي إلى تحليل مباشر لما يقوله ويفعله الطفل[1]، لم تلعب ولم يكن في وسعها أن تلعب دورا جديا في بلورة بناء فرويدي ناشئ خارجها (التجارب)، قبلها، سبق أن وضعتها والتي عليها تعتمد كليا. ومنذئذ، يحق القول إن منظومة العقد الطفولية تصدر عن مسلك استرجاعي، بصفته يتأسس على تأويل لذكريات أشخاص بالغين وتشكيلات تسوية تسمح خصيصا بالوصول إليها (ولنستحضر تحليل الحلم الذي شهدنا فيه تجلي ذكريات مستترة من عقدة أوديب).

أما عن القيمة العلمية التي قد نوليها لمنهج استرجاعي من هذا النوع يدعي استعادة معيش الطفولة الأولى (معيش يشكل مجموعه العقدة)، فلا نعتقد أنها تسمح بالوصول إلى أدنى واقع موضوعي، نظرا لأنه (المنهج) يمثل خاصية كثيرة الانتشار: خاصية تأويل الماضي وفق الحاضر. بيد أنه ليس في الوارد على التخصيص أن نحتفظ بذكرى موضوعية عما أحسسنا به من ذي قبل. من ماضينا لا نحتفظ إلا بما يفيد الوقت الحاضر الذي نتذكره فيه، وأول شيء نحمله من حاضرنا إلى الماضي ما قبل الشعوري لطفولتنا، هو صبغة الأفكار والقيم الخاصة بهذا الحاضر وحده، بحيث إن جميع الأحكام ووجهات النظر أو الترابطات المتصلة، في المرحلة الشعورية من حياتنا، بمقولات من قبيل "الحب"، "الغريزة

(1) أهم كتاب خصصه فرويد شخصيا لتحليل الإصابة العصبية عند الطفل هو: التحليل النفسي لمخاوف الطفل.

الجنسية" أو "الأم" تكون قد صبغت مسبقا هذه المقولات ومنحتها سلفا معنى لأجلنا، وحينما نقوم بعد ذلك باستعمالها لتأويل وقائع من حياتنا في الطفولة، وسوف تكون منظمة في أحداث منسجمة وذات معنى على قدم المساواة مع أحداث حياتنا كبالغين.

إن "الغريزة الجنسية المنصبة نحو الأم"، و"الأب الخصم"، و"كراهية الأب" و"موت الأب المأمول" هي ما يكفي من "الأحداث" التي بافتقادها للمحتوى الدلالي، لفارق القيمة الدقيق ولكل الوزن الأيديولوجي التي هي مدينة فيه لسياق حاضرنا الشعوري "البالغ"وحده، تختزل إلى ما لا نعلمه والتي في أي حال لا تقدم أدنى صفة جدية للحديث عن عقدة أوديب، أي عن إعادة نشر، في الحياة الطفولية، لموضوع تراجيديا أوديب، بما أن كل ما يمثل عمق ورعب هذه التراجيديا، كل ما يخيف ويقلب كيان المتفرج، هو غائب عنها بالضبط.

ومنذئذ، إلام تختزل؟ إلى عدد معين من الملاحظات الموضوعية الموزعة التي قد نقدمها عن سلوك الطفل: قابلية التهيج المبكرة في الأعضاء التناسلية (الانتصاب الطفولي) ولباقي المناطق الشهوية، الصعوبة في جعل الطفل يكف عن التعود على الحضور الدائم لجسد الأم، وعلى الأخص حضنها، إلخ. وهذا نظام وقائع ليس من الوارد منازعتها بداهة والتي يتقبلها الجميع، علاوة على ذلك. لكن من هذه الوقائع إلى البناء الضخم وغير المتوقع الذي هو عقدة

أوديب هناك هوة سحيقة. وما إن نـرفض ولـو قليلا أن نسقِط في الماضي وجهات نظر وأحكام وتأويلات تخص الحاضر، فلا شيء يجبر إذاك على الحديث عن عقدة أوديب، مهما كانت العناية التي يتم إظهارها في موضع آخر لتقوية ترسانة الوقائع الموضوعية المتوسل بها لدعم وجودها.

5. ويرد الفرويديون على مناهضيهم مرارا أنه من أجل دحض النظرية التحليلنفسية، يجب البدء بدحض الوقائع التي تنبني عليها.

وهذه عبارة خاطئة جذريا، لكونها تحرف الوضع الواقعي. لأن الفرويدية لا تمت بصلة إلى سلسلة من الوقائع ولا إلى ذلك الحد الأدنى من فرضيات العمل التي يفرضها تجمعها أو تصنيفها المسبق. إنه بناء ضخم يعتمد تأويلا جريئا جدا وفريدا من نوعه لهذه الوقائع، بناء يمتلك طابعه غير المنتظر والمتناقض ما يدهش ذاك الذي يقبل كل تلك الوقائع الخارجية المتوسل بها لدعمه.

ثم ليس بتأكيد أو تفنيد تلك الوقائع المذكورة أو التحقق منها بواسطة ملاحظات جديدة أو خبرات المراقبة نستطيع تغيير أدنى شيء في الموقف النقدي من قواعد البناء، الذي هو في حال أوطو رانك وكتابه "صدمة الولادة"، ما يسعه أن يكون فظيعا على التخصيص. لكن هل هناك حاجة ماسة فعليا، من أجل التعرف على الأقل على انعدام احتمال وقوعه، إلى نفي وجود اضطراب فيزيولوجي لجهاز الطفل العضوي أثناء مقدمه إلى العالم (طرد، اختناق ناجم عن تدفق الهواء إلى الرئتين، تأثير المناخ، إلخ)؟بصفته

واقعة، فذلك صحيح (و لو أن الفيزيولوجيين لم يقوموا فيما يخص هذا المحور بإجراء أبحاث علمية معمقة) ومعروف جيدا. لكن هذا لا يمنع قارئ رانك من التساؤل مرغما عما إذا كان المؤلف يتحدث "من باب الجد" أم من باب "الهزل"!

والملاحظة عينها، حينما يتعلق الأمر بإدماج وقائع الحياة الجنسية الطفولية في بناء عقدة أوديب، وهي عقدة يعجزون عن تأكيدها نظرا لأنهم يوجدون على مستوى مغاير وفي بعد مخالف، هما بعدا الخبرة الموضوعية الخارجية، بينما البناء ينتمي إلى مدار الخبرات الحميمة للنفس الطفولية. إضافة إلى ذلك ينبغي لأجل الحصول مسبقا على حق الحديث عن الحياة الجنسية للطفل اعتبار "الجنسية" على أنها ليست سوى مجموع محدد بصرامة من التجليات الفيزيولوجية، وليس من الخبرات الحميمة المرتبطة بهذه التجليات، خبرات تحكم علينا بإقامة بناء اعتباطي، نظرا للأحكام ووجهات النظر التي تسربت إليها، باستبدال واقعة الحياة الجنسية الفيزيولوجية بتشخيصها الأيديولوجي، مثلما نرى ذلك في بناء عقدة أوديب، وهو تشخيص أيديولوجي على نحو خالص تم إسقاطه على النفس الطفولية، والذي لا يمت بصلة إلى الترجمة الخالصة والبسيطة للوقائع الفيزيولوجية الموضوعية.

والملاحظة ذاتها، أخيرا، حينما يتعلق الأمر بباقي عناصر محتوى اللاشعور، التي لا تقوم سوى بإسقاط في الماضي تأويلات أيديولوجية من سلوكنا الخاصة بحاضرنا فحسب، بحيث إن فرويد لا يخرج أبدًا من إطار البناء الذاتوي.

6. ومن ثمة، ماذا تبقى من "ديناميته النفسية" خارج هذا البناء الذي نستبعده؟ صراعات باطنية في سلوكنا اللفظي. نزاع لا يجابه بقوى مادية، وإنما بأسباب التصرف، والتي خلفها، مثلما خلف كل نزاع إيديولوجي له امتداد معين، تختفي سيرورات مادية موضوعية لا تدفعها الفرويدية للظهور، ذلك أنه لتسليط الضوء عليها يجب عليها أن تخرج من إطار السيكولوجيا الذاتوية، والخروج من إطار كل ما يسعنا قوله عن أنفسنا حول عقيدة خبرتنا الباطنية الخاصة بمعناها الواسع.

ولطابعها الفيزيولوجي (وبالتالي الفيزيائي الكيماوي) فإن بعض عوامل سلوكنا تصدر إما عن المناهج التي أسس عليها الأكاديمي بافلوف ومدرسته نظرية الانعكاسات وإما تلك التي قام باستخراجها بقوة وعلى نحو مرموق جاك ليب Jaques Loeb الذي غادرنا في وقت قريب، في نظريته الشهيرة، نظرية الانتحاءات، وإما تنويعات أخرى للمنهج الفيزيولوجي الذي يظل هو نفسه في الأساس. لكن كل هذا لا يكفي لتفسير سلوكنا، وعلى الأخص من المحال فهم أدنى شيء عن صراعات السلوك اللفظي الذي يقدمه فرويد، إن لم ننطلق من إحصاء دقيق وشامل لعواملها السوسيو اقتصادية، فإن مثل هذه الصراعات لا يمكن تأويلها إلا بواسطة مناهج المادية الجدلية المرنة.

إن ما يطلق عليه "نفسيتنا" و"شعورنا" يعكس، بالفعل، جدلية التاريخ أكثر مما يعكس جدلية الطبيعة، لأن الطبيعة تصل إليه وقد انعكست مسبقا عبر الاقتصادي والاجتماعي.

إن محتوى نفسيتنا، وأفكارنـا، ومشاعرنا ورغباتنـا، يتوصـل بمعلومات من شعورنا وبالتالي من لغتنـا، ولا ينبغـي اعتبـار هـذه الأخيرة بمفهومها اللساني الضيق، وإنما بالمعنى الواسع والملمـوس الذي يمنحه علماء الاجتماع لهـا، أي بـصفتها الوسـط الموضـوعي الذي يعرض فيه لنا محتوى النفسية، بصفته المكان الـذي تولـد فيـه وتظهـر عـلى نحـو خـارجي أسـباب سـلوكنا، وأفكارنـا ونوايانـا وأحكامنا، بصفته أيضا المكان الذي تتفجر فيه هذه الصراعات فـيما بينها.

وبما أنه ليس من الوارد بداهة أن نقدم في كتـاب نقـدي نظريـة إيجابية لمنابع وصراعات السلوك اللفظي، سوف نكتفـي بالإشـارة إلى الاتجاه الذي نستطيع فيه الوصول إلى فهم ودراسة موضـوعيين لهذه الظواهر.

الفصل التاسع

9

محتوى الشعور بوصفه أيديولوجياً

1. الطبيعة السوسيولوجية لردود الأفعال اللفظية. 2. مناهج دراسة محتوى الشعور. 3. مفهوم "أيديولوجيا اليومي" 4. طبقات "أيديولوجيا اليومي" المختلفة. 5. الجنسي. 6. خلاصات.

1 منذ البداية، كما هو معلوم، تحدث الفرويدية الشعور وقامت بنقد جذري للعلل التي نميل بكل صدق وعن حسن نية إلى الاستنجاد بها لتفسير سلوكنا وشرحه (ولنتذكر تجربة بيرنهايم)، نظرا لأن هذا الشعور هو الشرح الذي يصاحب به كل شخص بالغ كل واحد من أفعاله، شرح لا يعادل زيفه، في نظر فرويد، إلا زيف السيكولوجيا التي تدعي الاعتماد عليه.

وبقدر ما ينتقد فرويد سيكولوجيا الشعور، فلا يسعنا سوى اتباعه دون تحفظ، إذ يصح أن العلل الشعورية التي نظهر بها أفعالنا لا يمكن بأي حال أخذها على أنها تفسيرات لسلوكنا. لكن بذهابنا إلى أبعد من ذلك، نقول إن علل اللاشعور لا تفسره أحسن من ذلك، نظرا لأن اللاشعور الفرويدي لا يختلف بالأساس عن الشعور إذ هو شكل آخر له وتعبير عنه متميز أيديولوجيا.

إن علل اللاشعور التي تنكشف في جلسات التحليـل النفـسي بفضل منهج "التداعي الحر" هي في الحقيقة ردود أفعال لفظية مـن المريض مثل كل العلل الأخرى التـي يقـدمها الـشعور عـادة، وإن كانت تتميز عنها فليس باختلاف في الطبيعة وإنما باختلاف بـسيط في المحتوى، بعبارة أخرى، بـصفة أيديولوجيـة، حيـث إنـه لتمييـز اللاشعور الفرويـدي عـن الـشعور العـادي "الرسـمي"، يمكننـا تسميته بالـ"الشعور غير الرسمي"

شعور غير رسمي تعبر علله عن نفسها من الزاوية الموضوعية، مثل الشعور الرسمي، بواسطة لغتنا الداخلية والخارجيـة ولا تمثـل سببا لسلوكنا وإنما إحدى مكوناته، بـما أن كـلا مـن الـسيكولوجيا الموضوعانية تعتبر كل عللنـا مكونـات لـسلوكنا ولا تعتبرهـا أبـدا أسبابا. ومن ثمة إمكانية أن نميز في سلوكنا من جهة ردود الأفعـال الحركية ("تصرفاتنا" بالمعنى الضيق للكلمة) ومن جهة أخرى اللغة الداخلية والخارجية (ردود أفعال لفظية) التي ترافق ردود الأفعـال الحركية المذكورة. وبما أن هذين المكونين لسلوكنا العام هما في وقت

معا موضوعيان وماديان، فإن تفسيرها يرجع لعوامل موضوعية ومادية بدورها، متصلة إما بنظامنا العضوي في حد ذاته وإما بمحيطنا الطبيعي والاجتماعي.

مما يعني القول إنه فيما يتعلق بما يمس جوهر محتواه، فإن المكون اللفظي لسلوكنا يعتمد على عوامل متصلة بمجتمعنا الموضوعي أو إضافة إلى أنه لم يكفه مدنا بكلمات وأحكام قيمة مضبوطة، فإن وسطنا الاجتماعي لا يتوقف عن تحديد ومراقبة ردود أفعالنا طوال حياتنا.

وهكذا فإن الجانب اللفظي من سلوكنا كله (سواء منه اللغة الخارجية أو الداخلية) لا يسعها بأي حال أن تدخل في مضمار الذات الفردية المأخوذة بمعزل؛ إنه لا ينتمي إليها، بل إلى طائفته (وسطه) الاجتماعية.

في الفصل السابق، رأينا أن كل ملفوظ ملموس يعكس دوما الحدث الفوري الاجتماعي البسيط (حدث تبادل، محادثة بين أفراد). الذي ينبثق منه مباشرة، ولم تكن "دينامية" فرويد سوى انعكاس لجلسة التحليل النفسي، أي للحدث الاجتماعي الذي أنشأ ملفوظات المريض بمعية نزاعه الثنائي ووقائعه. ولنترك هنا سياق الملفوظ الفوري ذاك، وسوف نهتم في الوقت الحاضر بروابط اجتماعية أخرى أكثر اتساعا وديمومة وصلابة، والتي تمنحنا ديناميتها كل ما يكون شكل ومحتوى لغتنا سواء منها الداخلية أو الخارجية، كل هذه الذخيرة من أحكام القيمة ووجهات النظر

والخطوات الذهنية، إلخ...، التي بواسطتها نؤول أفعالنا ورغباتنا ومشاعرنا وأحاسيسنا لذاتنا وللآخرين.

بيد أن محتوى شعورنا ومجموع نفسيتنا وكذا الملفوظات الخاصة التي بواسطتها يتجلى هذا المحتوى للخارج هي محددة كليا بعوامل سوسيو اقتصادية، وبالتالي فليس بانغلاقنا في حدود كائن عضوي فردي يسعنا الوصول إلى الجذور الحقيقية العميقة لملفوظ فردي معيَّن، ولو كان مرتبطا بما هو شخصي فينا جدا وحميمي على نحو ظاهر. إن تبرير الفعل والشعور بالذات (لأن الشعور بالذات لفظي دوما ويؤول دوما إلى إنشاء مُرَكَّب لفظي مضبوط)، هو الخضوع إلى معيار اجتماعي، إلى حكم قيمة اجتماعي، وهو إذا جاز لي القول خلق الذات لعلاقات اجتماعية بنفسها لنفسها ولفعلها. إن الشعور بالذات يعني من طريق ما السعي إلى أن يرى المرء نفسه بعينَيْ آخر، ممثل آخر لجماعته الاجتماعية، لطبقته بحيث إن الشعور بالذات يؤدي دوما في نهاية المطاف إلى وعي طبقي الذي لا تشكل فيه، بكل ما فيها من عمق وجوهر، سوى انعكاس وتخصيص.

هنا توجد الجذور الموضوعية لردود أفعالنا اللفظية، ولو كانت الأشد شخصية وحميمية. ونحن لن نصل إليها ما لم نلجأ إلى مناهج السوسيولوجيا الموضوعية التي اعتمدتها الماركسية لتحليل مختلف الصروح الأيديولوجية المتنوعة المتمثلة في القانون، الأخلاق، العلم، الفلسفة، الفن والدين.

2. لأمد طويل هيمنت على الفلسفة البرجوازية فكرة ـ لا تزال منتشرة إلى اليوم ـ مفادها أنه في وسعنا اعتبار أن إنتاجًا ثقافيًّا ما قد تم تفسيره كليا في اللحظة التي أرجعناه فيها إلى بعض الظروف الفردية وإلى بعض الحالات النفسية لذلك الذي كان صاحبه. وقد رأينا أنها فكرة يظل الفرويديون متمسكين بها، رغم أن محتوى نفسية فردية لا تختلف في واقع الأمر أساسا عن الشكل الذي تكتسيه الأيديولوجيا وأنه عاجز في كل الأحوال عن تفسير محتوى ثقافي لا يسطع في نظره سواء بقابليته للفهم أو بوضوحه. وما دامت واعية، فإن الحالة الشعورية للفرد تغدو محملة بالأيديولوجيا ولا يمكن بالتالي اعتبارها، من منظور علمي، على أنها معطى بدائي غير قابل للتفكيك: في واقع الأمر، إنها تعني مسبقا معالجة أيديولوجية للكائن، بحيث إن محتوى الشعور الملتبس جدًا عند شخص بدائي والنتاج الثقافي الأشد اكتمالاً ليسا سوى الحلقات القصوى في سلسلة متواصلة من الإبداع الأيديولوجي، تتوسطها مجموعة من الدرجات والانتقالات التراتبية إلى ما لا نهاية له.

وكلما ازداد تفكيري وضوحًا، أقترب من الأشكال التي تتخذها النتائج العلمية. بل أكثر من ذلك، لا يسع تفكيري أن يكون واضحا بصفة نهائية قبل أن أجد له صياغة لفظية دقيقة وأن أجابهه بالقضايا العلمية التي تمس الموضوع عينه، بعبارة أخرى، قبل أن أحوله إلى عمل علمي يلزمني. ومثلما أنه لا يسع الإحساس أن ينضج أو التحقق نهائيا ما لم ينجح في أن يعبر عن نفسه بالخارج

وذلك بأن يمنح الحياة لكلمات وإيقاعات وألوان، إلخ، بعبارة أخرى إن لم يثمر عن عمل فني.

هذا الطريق، الذي يؤدي من محتوى النفسية الفردية إلى محتوى ثقافة ما، هو طريق طويل وشاقّ، لكنه الطريق الوحيد وفي مساره كله، وفي كل مرحلة من مراحله، الذي يخضع للقوانين السوسيو اقتصادية نفسها.

بيد أن في كل واحدة من المراحل المذكورة يقوم شعورنا باستخدام الكلمة أيضا، ولأن فيها يكون انعكاس القوانين السوسيو اقتصادية أشد دقة وغموضا في الآن معا، يتمخض عن ذلك أن ردود الأفعال اللفظية، مثلما نجدها في المستوى الأشد بدائية من الحياة اليومية، تخضع للمناهج عينها التي تسلحت بها الماركسية من أجل دراسة البناءات الأيديولوجية المُرَكَّبَة، وقوانين انعكاس الضرورة الموضوعية داخل الكلمة هي نفسها في الحالين معا.

كل واحد من ملفوظاتنا هو في الحقيقة بناء أيديولوجي صغير. يعتبر تعليل الفعل، في نطاق ضيق، طريقا لإصدار الأحكام التشريعية والأخلاقية؛ أن يصرخ المرء فرحا أو ألما، فذلك يعتبر، في مستوى بدائي، عملا غنائيا؛ إن اعتبار الأسباب ونتائج الأحداث، في الحياة اليومية، هو إرهاص للمعرفة العلمية والفلسفية، إلخ. وحينما قامت وتشكلت منظومات أيديولوجية في العلوم والفنون والقانون، إلخ، فذلك تم بالنمو والتبلور انطلاقًا من تلك الحمم

الأيديولوجية المتحركة التي تصب على كل فعل من أفعالنا وكل مدركاتنا الأمواج الهائلة للغة الداخلية والخارجية، ولو أدى ذلك بطبيعة الحال بالأيديولوجيا المتشكلة على ذلك النحو إلى أن يكون لها في المقابل تأثير قوي على جميع ردود أفعالنا اللفظية.

3. إن هذه اللغة الداخلية التي تتسرب إلى سلوكنا كله، سوف نسميها "أيديولوجيا اليومي". وهي من بعض النواحي أيديولوجيا أكثر إحساسا واستقبالا وتوترا وحركية من الأيديولوجيا المتشكلة، "الرسمية". وهي أيضًا أيديولوجيا تتراكم في أعماقها تناقضات ما إن يتم تخطي عتبة معينة، حتى ينتهي بها المطاف إلى تفجير منظومة الأيديولوجيا الرسمية. لكن، بالمجمل نستطيع القول إن لأيديولوجيا اليومي العلاقات نفسها مع القاعدة السوسيو اقتصادية وتخضع لقوانين النمو نفسها مثلها مثل البنيات الفوقية الأيديولوجية المنظور إليها بالمعنى الحرفي للكلمة، بحيث إنها تخضع في الأساس، كما قلنا سابقا، للمناهج نفسها، ويكفي تمييزها وتغييرها قليلا وفق خصائصها الخالصة.

والآن فلنرجع إلى الصراعات "الداخلية" التي يعتمدها التحليل النفسي ويسعى إلى تفسيرها بالنزاع بين الشعور واللاشعور. وبالنظر إليها من زاوية موضوعية، فإن جميع هذه الصراعات تتم جميعها داخل هذه الحمم المتمثلة في اللغة الداخلية الخارجية (بغض النظر طبعا عن مظهرها النفسي المحض)، بعبارة أخرى، داخل حمم أيديولوجيا اليومي. وبما أنها صراعات غير

"داخلية"، وإنما أيديولوجية، فلا يمكن تأويلها في الحدود الضيقة لجهاز عضوي فردي وجهاز نفسي فردي. وفي الواقع، إنها لا تتجاوز فحسب إطار الشعور، مثلما يظن فرويد ذلك، بل إنها تتجاوز أيضا إطار الفرد في مجموعة.

الحلم، الأسطورة، المزحة والنكتة وأيضا كل المكونات اللفظية في التشكيلات المَرَضية، تعكس صراعا بين مختلف النزعات والتيارات الأيديولوجية التي تكونت في حضن أيديولوجيا اليومي.

4. وتلك المنتمية لمجالاتها التي توافق الشعور الرسمي، الخاضع للرقابة، عند فرويد، تترجم مظاهر الوعي الطبقي الأشد استقرارا، ومظاهره السائدة وتقترب من الأيديولوجيا المتشكلة من هذه الطبقة، ومن قانونها وأخلاقها وتصورها للعالم. يتعلق الأمر هنا بطبقات أيديولوجيا اليومي المنضدة التي عبرها تمر اللغة الداخلية، المطواع بسهولة، دون عناء إلى اللغة الخارجية أو، على الأقل، لا تخشى من أن تصير لغة خارجية.

أما باقي الطبقات المنضدة التي توافق اللاشعور الفرويدي، فهي بعيدة جدا عن منظومة الأيديولوجيا المهيمنة، التي تندد فيها، خلافا لذلك بالوحدة والانسجام بصفتهما معرضتان للحظر والمحفزات الأيديولوجية المتداولة بصفتها غير أكيدة. ومع أن مراكمة هذه الأسباب الداخلية التي تميل إلى تفجير وحدة إيديولوجيا اليومي تستطيع بالتأكيد أن تتخذ طابعًا غير متوقع

وتشهد فقط عن تقهقر اجتماعي لبعض الأفراد، فإنها مع ذلك تعتبر، بصفة عامة، علامة على بداية تفكك إن لم يكن تفكك طبقة فهو على الأقل تفكك لبعض من مجموعاتها. في مجموعة اجتماعية سليمة، مثلما في فرد سليم اجتماعيا، تكون أيديولوجيا اليومي، القائمة على قاعدة سوسيو اقتصادية، منسجمة وصلبة، دون أي اختلاف بين الشعور الرسمي والشعور غير الرسمي.

لكن محتوى وبنية الطبقات غير الرسمية في أيديولوجيا اليومي (ما يسميه فرويد محتوى وبنية اللاشعور) ترتبط بمرحلة وبطبقة مثلما ترتبط تلك الخاصة بطبقاتها "الخاضعة للرقابة" وبمنظومات الأيديولوجيا القائمة (الأخلاق، القانون، تصور العالم) بحيث إن الغرائز المثلية الجنسية عند هيلين المنتمية للطبقة السائدة مثلاً لم تكن تخلق في العصر القديم أدنى صراع في أيديولوجيا اليومي الخاصة بها، وأنها كانت تعبر دون عناء إلى لغتها الخارجية بل كانت تتخذ شكل أيديولوجيا قائمة (ولنذكر بمأدبة أفلاطون). كل الصراعات التي يهتم بها التحليل النفسي هي ممثلة على نحو ساطع للبرجوازية الأوروبية الصغيرة لزمننا، ولهذا السبب، فإن "الرقابة" الفرويدية التي تعكس على نحو صحيح أيديولوجيا اليومي الخاصة ببرجوازي صغير، يكون لها أثر هزلي، حينما ينقلها الفرويديون إلى نفسية يوناني من العصر القديم، أو مزارع من العصر الوسيط، بينما الأهمية المبالغ فيها على نحو فظيع التي يمنحونها للجنسية تصير معبرة إلى حد بعيد إن وضعت لها كخلفية التفكك الحالي للأسرة البرجوازية.

إضافة إلى ذلك كلما اتسعت الهوة وتعمقت بين الشعور الرسمي والشعور غير الرسمي، شق على أسباب اللغة الداخلية أن تعبر إلى اللغة الخارجية (الشفوية، المكتوبة، المطبوعة، وسواء كانت الدائرة الاجتماعية ضيقة أو واسعة) كي تتخذ فيها شكلا ووضوحا وصلابة، بحيث إنها تتعرض للزوال، وتفقد ظاهرها اللفظي وتتحول، بالفعل، شيئا فشيئا، إلى "جسم غريب" مقيم في النفسية، وهكذا قد ينتهي المطاف بمجموعات كاملة من التمظهرات العضوية إلى الإقصاء من سلوكنا المصاغ لفظيا وتصير لا اجتماعية، مما يضخم فينا الجانب "الحيواني" و"اللااجتماعي"

بالطبع، باستثناء أنه لا خطر في أن تكون كل مجالات سلوكنا مقطوعة جذريا عن ترجمتها اللفظية إلى أيديولوجيا مثلما أن جميع الأسباب التي دخلت في صراع مع الأيديولوجيا الرسمية لا تضمحل إلى لغة داخلية ملتبسة ثم لا تموت؛ إذ من الممكن أن تكون من بينها ما يدخل في صراع مع الأيديولوجيا الرسمية، وفي تلك الحال، شرط أن لا تكون من فعل منتحر طبقي أعزل، وإنما الارتكاز على الظروف الاقتصادية لمجموعة بأكملها، سيكون لها مستقبل اجتماعي، بل مستقبل ظافر، بما أن لا شيء يحكم عليها بأن تصير لا اجتماعية، ولا بأن تنقطع عن كل تواصل. بكل بساطة، عليها البدء بالنمو في وسط اجتماعي مقيَّد واللجوء إلى السِّرِّية التي لن تكون هي السرية النفسية للعقدة المكبوتة، وإنما سرِّيَّة سياسية سليمة، بما أن على هذا النحو أيضا تقوم في كل مجالات الثقافة الأيديولوجيا الثورية.

5. بيد أن في سلوكنا هناك مجال بالغ الأهمية حيث العلاقات اللفظية تعاني كثيرا لكي تترسخ وهو معرَّض بالتالي على الأخص للإفلات من السياق الاجتماعي، ولأن يفقد طابعه بصفته أيديولوجيا قائمة وينحل إلى حيوانية بدائية. إنه مجال الجنسي. وبما أنه المجال الأول الذي يكون لتفكك الأيديولوجيا الرسمية فيه وقع على سلوكنا، إذ فيه تتركز القوى اللااجتماعية والمناهضة لما هو اجتماعي.

وهكذا من السهل أن نجعل منه، في حياتنا الخاصة، نقطة انطلاق لاعتزال خارج المجتمع؛ ومن السهل بالمثل عزل "الزوجي" الجنسي، بصفته حدًا اجتماعيًا أدنى، وجعله عالمًا مصغرًا لا ينتظر شيئًا من أي كان.

كل فترات الانحطاط والتفكك الاجتماعي تتميز، في أيديولوجيتها مثلما في حياتها، بالأهمية المبالغة فيها التي تمنحها للجنس وبالفكرة الضيقة التي تكونها دائما عنه وذلك بتفضيلها فيه للمظهر اللااجتماعي في شكل مجرد، بحيث آن الجنسي ينحو إلى أن يصير بديلاً للاجتماعي. ويصير التمييز الأساسي بين الأفراد هو التمييز بين الرجال والنساء، وكل الاختلافات الأخرى تغدو من قبيل التوابع. إذ لا يتم فهم وتقدير العلاقات الاجتماعية إلا بالقدر الذي تمكن فيه صياغتها جنسيًا، وكل ما تبقى يجد نفسه فاقدًا للمعنى وللأهمية.

تفكك المنظومة الأيديولوجية الاجتماعية والذي يشهد عنه النجاح الحالي للفرويدية في قارة أوروبية حيث تتعرض

"أيديولوجيا اليومي" للتيه، والانقسام وتفقد شكلها؛ حيث ليس هناك مظهر من مظاهر الحياة أو حدث أو موضوع لا ينقصه سياق من أحكام القيمة، قائم الذات ومقبول شموليا، يتم رفعها باسم طبقة أو اسم مجتمع؛ حيث كل شيء يعرض لا من زاويته الاجتماعية، وإنما من الزاوية الجنسية؛ حيث خلف كل كلمة من العمل الأدبي أو الفلسفي يتجلى الآن رمز جنسي فج؛ حيث كل ما تبقى، بداية من أحكام القيمة التي تحملها كل كلمة ضمنيا عن تاريخ المجتمع، لم يعد قابلا للإدراك من طرف بورجوازيي أوروبا الحالية، ولم يعد صالحا إلا بصفته تناغمات للصوت الأساسي في الجنسي.

ومن ثمة قيمة الشهادة والاهتمام الخاص الجديد بأن يعطى في الفرويدية لصياغتها الجنسية الكاملة المنصبة على الأسرة وكل العلاقات الأسرية، كيفما كانت (عقدة أوديب). وكأن هذه الأسرة، ـ قاعدة وقلعة الرأسمالية- لم تعد مفهومة ومؤثرة بصفتها واقعًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا، بما أنه في الإمكان، من خلال إخضاعها للصوغ الجنسي بالكامل، منحها دلالة جديدة نوعا ما (أو مثلما يقول "الشكلانيون" عندنا، "تغريبها") وبالفعل فإن عقدة أوديب تمثل بحق تغريبا رائعا للخلية الأسرية، حيث بدل أب رئيس مقاولة وابن وريث، صار لدينا الآن أب لم يعد سوى زوج للأم وابن منافِس!

لكن إن كانت الفرويدية تستأثر بالجماهير العريضة فذلك بالتحديد لأنها تمنح "دلالة جديدة" وساطعة لكل ما أصبح عبثيا في الحياة. وبقدر ما كانت الغرائز الجنسية بديهية ولا منازع لها، فالبقدر

نفسه كانت أحكام القيمة الأخرى والأيديولوجيا الاجتماعية مثيرة للشك ومحل نزاع. وذلك يرفع الجنسية إلى مرتبة المقياس الأعلى للواقع، للجوهري؛ وكلما تم الحط من درجة الفرد، شعر بحدة أنه " ليس سوى طبيعة"، "عالم بدائي"

6. وتصير الفرويدية ـ وهي سيكولوجيا المتقهقرين طبقيا ـ التيار الأيديولوجي المعترف به من طرف شرائح واسعة من الطبقة البورجوازية الأوروبية. وهذه حقيقة تمنح أعمق المؤشرات والعلامات لمن يريد فهم روح أوروبا الحالية.

وفي العمق، ليس للفلسفة البرجوازية سوى فكرة واحدة تكمن في إنشاء عالم يتجاوز الاجتماعي والتاريخي. وهذا ما تعمل عليه، كل بطريقتها، التيارات الثلاث التي اقتسمت مجموع العالم البورجوازي، سواء تعلق الأمر بكونية الفلسفة الإنسية (عند ستيينر Steiner)، بالنزعة البيولوجية عند برجسون، أخيرا "بالسيكو بيولوجية" و"الجنسية" عند فرويد، التي فرغنا من تحليلها للتو. ثلاث تيارات قاسمها المشترك هو مزج أكبر تجريد بفن الصورة التي تكاد تكون أدبية - بل هي كذلك بكل صراحة - وهما ما منح لبورجوازيي زماننا صورة «المثقف الإنساني» -المتشيع لستيينر وبرجسون وفرويد، - وكذا المعابد الثلاث التي يعتنقها ويقدسها: أي السحر، الغريزة، الجنسية. بقدر ما يصح أن هناك حيث لا يقدم التاريخ أي منظور، فقد تم الاكتفاء بالطرق المسدودة حيث تعاش الحياة الفاقدة لكل معنى في عزلة.

الفصل

العاشر

10

نقد الكتابات الماركسية المدافعة عن الفرويدية

1 الماركسية والفرويدية. 2. وجهة نظــر ب. بيخوفسكي. 3. وجهة نظر أ. ر. لوريــا. 4. وجهــة نظـــر ب. د. فريــدمان. 5. الفرويدية الخاضعة لنظرية الفعل المنعكس عند أ. ب. زالكينـد. 6. خلاصات.

1 لعل القارئ الذي تتبع بتمعن عرضنا حول الفرويديـة قـد شعر تأكيدا بغض النظر عن كل التحليلات النقدية أن ثمـة مـذهبًا غريبًا بعمق وعضويا عن الماركسية، بما أنه من العسير أن لا يـتم في العالم الفرويدي إدراك مناخ مغاير تماما، منظر مخـالف كليـا. لكـن ذلك لم يمنع الفرويدية من أن تجد لها ضـمن الماركـسيين مـدافعين متحمسين سنحت لنـا الفرصـة لـذكرهم حيـنما أشرنـا إلى بعـض العلامات الدالـة علـيهم في الفـصول الأولى مـن كتابنـا. وفي هـذه اللحظة التي نختم فيها القسم النقدي، لا يسعنا التهرب من المهمـة المفرطة الجحود في القيام بتحليل نقدي لتلـك الكتابـات الماركـسية المدافعة عن الفرويدية.

بالطبع ليس من الوارد أن نقيِّم كل الأقوال أو الأحكـام التـي أظهر فيها بعض الماركسيين "ترحيبهم" أو "تعاطفهم" تجـــــــاه

الفرويدية. إذ يتعلق الأمر مرارا بأقوال عفو المناسبات وليست ظاهرة الحجة، أقوال يقدم لنا عنها الرفيق تروتسكي مثلا مشهورا، حينما صرَّح في كتابه **الأدب والشورة** بأن التحليل النفسي مدين للماركسية. لذلك دون التوقف عند هذه الأقوال سنكتفي بفحص أعمال أربعة مؤلفين، ونقصد بهم:

1) مقالة بقلم ب. بيخوفسكي B. Bykhovski، نشرت عام 1923 بمجلة **تحت لواء الماركسية**: الأسس المنهاجية لنظرية فرويد التحليلنفسية؛

2) مقالة أ. ر. لوريا A. R. Louria **التحليل النفسي بصفته منظومة سيكولوجية واحدية**، نشرت في كتاب **علم النفس والماركسية**، بمعهد علم النفس المخبري، موسكو عام 1925؛

3) دراسة بقلم ب. د. فريدمان B. D. Fridman **نظرات فرويد السيكولوجية الكبرى ونظرية المادية التاريخية**، نشرت في المؤلف نفسه؛

4) دراسة لصاحبها أ. ب. زالكيند A. B. Zalkind، **الماركسية والفرويدية**، المنشورة بمجلة **الحصاد الأحمر** (1924، عدد 4، والفصول الماثلة من كتابه الأخير، **حياة الكائن والإيحاء** (1927).

إن الدراسات المذكورة تشكل بالفعل المؤلفات الأشد وضوحا وتعمقا لتبرير التحليل النفسي من منظور ماركسي، ويسمح لنا تحليل الحجج المدافعة عند هؤلاء الكتاب بالتطرق في الآن معا إلى كل الحجج الجديرة بالفحص التي قدمها ماركسيون لصالح الفرويدية.

2. وتبعا للترتيب الزمني سوف نبدأ بتحليل دراسة ب. بيخوفسكي.

"إن مذهب التحليل النفسي تحجبه طبقة سميكة من النزعة الذاتية، وحينما يقدم لنا علماء النفس ظاهرة ما، يتكون لنا مرارا الانطباع أنهم قاموا بقلبها حتى يعرضوا علينا منها باطنها الذاتي. لكني سعيت جهدي لأستخرج من التحليل النفسي نواة سليمة، والتي أعتقد أنها ذات قيمة وأهمية. لقد سعيت لأبرهن، في هذه المقدمات المنهاجية كما في الخلاصات العميقة الناجمة عن هذه المقدمات، على أنه يعمل (لاشعوريًا) داخل مجال دراسته على إعادة إنتاج قضايا صاغتها المادية الجدلية. يكفي أن يعي علماء التحليل النفسي بذلك حتى يكون لمذهبهم قواعد واسعة وصلبة. وسوف يكون نصرا زائدا قد تضيفه المادية الجدلية إلى سجلها" (الصفحتان

176و177). هـذه هـي العبـارات التـي ينهـي بهـا بيخوفـسكي خلاصات تحليله للفرويدية.

أين يرى إذن تلك "النواة السليمة" في التحليـل النفـسي التـي "تعيد لاشعوريا إنتاج قضايا المادية التاريخية"؟

ويعمل بيخوفسكي على إثبات أن المـنهج التحليلنفـسي يتميـز بالسمات الآتية: الموضوعية، الواحدية المادية، النزعـة الطاقيـة، وفي الأخير، الجدلية.

ولنقم بتحليل سمات المنهاجيـة الفرويديـة تلـك، مـسألة بعـد مسألة، مثلما يفهم هو ذلك.

فيما يخص موضوعية المنهج الفرويدي فإن حجته غريبة جـدا. وها هي حرفيا: "كلما تعمقت معرفتنا بالتحليل النفسي، نـدرك أنـه يتناسب مع علم الانعكاسات، بل يتـسرب إلينـا الـشك في نزعتـه الذاتية، التـي تبـدو آنئـذ كأنهـا غـشاوة تحجـب واقعهـا الحقيقـي. وبالفعل يعتبر التحليل النفسي مـذهبا يقـوم عـلى وجـود لاشـعور معين، شيء يتم خارج "الأنا" الـشعوري، وهـذا اللاشـعور يـؤثر حقيقة على ردود أفعال الجسم إلى حد التحكم فيها غالبا. لكن مـن غير الممكـن دراسـة اللاشـعور بواسـطة الـشعور، ذاتيـا. ولـذلك السبب يدرس فرويد تجليات اللاشـعور الموضـوعية (الأعـراض، الزَّلاّت، إلخ) أو يبحث عن ظروف تدخل الشعور الدنيا (الحلم، الطفولة). كل الأشياء التي تتقبلها نظرية رد الفعل المنعكس" (ص. 166).

إلا أن تصريحات بيخوفسكي هذه تتناقض ومبادئ المنهاجية الفرويدية. "لا يمكن معرفة اللاشعور إلا بواسطة الشعور" يقول فرويد نفسه. كل ما تقوم به مناهج "التداعي الحر" له غاية واحدة: أن تقود اللاشعور إلى شعور المريض. ودائما حسب فرويد فإن نجاحات التحليل النفسي العلاجية خاضعة لشرط استعجالي: يجب على المريض بذاته، من خلال خبرته الداخلية، أن يكتشف ويتعرف على عقده المكبوتة. إلى حد أنه لو ظلت بنظره مجرد حدث في الخبرة الموضوعية، دون أن تكسب بالنسبة له أصالة ذاتية للمعيش الداخلي، فلن يكون له أي تأثير علاجي. إن ما نتناوله كحدث موضوعي (غريب عن ذاتيتنا)، هي مثلا صورة رئتنا المصابة التي ترى في تصوير إشعاعي أو ما يفسَّر لنا عن آلية السُّعال الفيزيولوجية، بينما لا نستطيع ملاقاة اللاشعور إلا عبر المسالك الذاتية للمعيش الداخلي. يجب علينا الإحساس به بخبرتنا الداخلية، في أعماقنا. والتحليل النفسي بأكمله ليس إلا وعي داخلي باللاشعور. وبالتالي من غير المفهوم تماما كون بيخوفسكي تجاسر على القول "من غير الممكن دراسة اللاشعور بواسطة الشعور، ذاتيا"، بينما ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك وسائل أخرى لدراسته كما أن فرويد لم يتخيل إمكانيات أخرى.

أكثر من هذا، من الخطأ، جذريا، مثلما يقول بيخوفسكي بذلك، اعتبار أن الفرويدية تدرس التجليات الموضوعية للاشعور من خلال العرَض والزلة، إلخ، لأنه إذا كان التحليل الفرويدي ينطلق من معطى موضوعي خارجي (زلة، عرض جسمي، إلخ)

فذلك بالتحديد ليس لدراسة ذلك المعطى المادي الموضوعي. إن ما يهمه، ليس قطعا هو الآلية الفيزيولوجية للعرض الجسمي (السعال الهستيري، مثلا)، بل هو فحسب الباطن الذي يقدمه للذاتية. العرض، الزلة؛ الحلم وكل الظواهر الأخرى التي يعتمد عليها المنهج التحليلنفسي هي فاقدة، بالنسبة إليه، للتماسك الموضوعي، المادي، نوعًا ما: إن التحليل النفسي لا يعتبرها إلا بصفتها تشكيلات بديلة، تسوية بين الشعور واللاشعور، بعبارة أخرى، مجرد توليف من القوى النفسية. في الصيغة التحليلنفسية للعرض لا تعتبر سوى الأبعاد التي تنتمي حصريًا للذاتية.

أما عن فهم كيف يستطيع المنهج التحليلنفسي ـ الذي يبحث باستمرار عن الجوهرة نفسها ـ وتلك رغبة مكبوتة، ـ قد يكون في الواقع منهجا موضوعيا تقبل به نظرية رد الفعل، لا داعي للسعي إلى ذلك. وتتلخص حجج بيخوفسكي في قول لا طائل من ورائه. كما أنه لا يعضده بغيره.

والحصيلة ليست أفضل من ذلك، حينما يتصدى للبرهنة عن سمة ثانية للتحليل النفبسي، ألا وهي واحديته المادية. ويتمثل أساس حجة بيخوفسكي هنا في فكرة أن المنهج الفرويدي قادر على خلق انتقال مستمر من النفسي إلى الجسمي بواسطة اللاشعور (مع إمكانية قيام مجموعة تتكون من: الشعور ـ ما قبل الشعور ـ اللاشعور ـ الجسمي). ويذكر قولة فرويد المعروفة جدا التي بحسبها "لا تمثل الوظيفة الجنسية واقعا نفسيا خالصا، كما أنها

ليست واقعا جسميا فقط. إنها تؤثر في حياة الجسد والنفس" (ص 164). وهذا مقتبس نستطيع أن نجد له نظائر كثيرة عند فرويد، بل إننا نعثر على أكثر منها تقول بالضبط خلاف ذلك، نظير هذا المقتبس الذي يذكره بيخوفسكي بنفسه فيما جاء بعد قوله السابق:

"من المفيد التأكد مما إذا كانت بعض تجليات حياتنا الذهنية ناجمة مباشرة عن أفعال بدنية، عضوية، مادية، وفي تلك الحال فإن دراستها لا تدخل في باب علم النفس، أو ما إذا كانت هذه الظواهر هي ناجمة عن وترتبط بعمليات نفسية أخرى، خلفها تختفي، في مكان ما، أسباب عضوية. ولا نقصد أبدا بعبارة العمليات النفسية إلا العمليات من "النوع الثاني" (ص 165). وهذا قول يترك فيه فرويد الكائن العضوي بأكمله خارج علم النفس. إن المحلل النفسي لا يدرس سوى المجموعة النفسية الخالصة، أما البقية فلا تعنيه. لكن مجموعة الأسباب العضوية تلك التي لا تعني عالم النفس والتي رغم ذلك نقبل بوجودها "في مكان ما" تكشف على نحو فريد عن 'التصاق بالتوازي النفسي ـ البدني. باختصار، ما إن يتعلق الأمر بحل مشكل العلاقات بين النفسي والجسمي، بصفته كمنظر، فإن موقف فرويد يتسم بالمراوغة والغموض المقصود. كل التصريحات حول هذه النقطة تبدو متناقضة، غير دقيقة، كما أنها بصفة عامة تتملص من المسألة بكل بساطة. لكن لا داعي لجمع هذه التصريحات، لأن منهجه يتسم بما يكفي من الفصاحة في ذاته، وبتطبيقه وتوظيفه. لا يظهر لنا التحليل النفسي أبدا في أي مكان كان الجسمي وهو يؤثر في النفسي، مثلما يريد بيخوفسكي ذلك. إن

التحليل النفسي لا يعرف سوى مجموعة نفسية خالصة والتي يعد فيها الجسمي عاملا تابعا، إلى حد أن المحللين النفسانيين الفاعلين، مثل رانك وجروديك، يحددون هذه السمة من منهجهم في صيغة نظرية واضحة لا لبس فيها: كل ما هو عضوي فهو ثانوي، بنظرهم، وحده النفسي يحتل الدرجة الأولى. ومن ثمة، تلك النزعة الواحدية، لكنها واحدية روحانية.

وهذا أمر صحيح: التحليل النفسي واحدي على نحو عميق. إنه في زماننا، تجلٍّ فريد من نوعه للواحدية الروحانية. وحتى لو كان فرويد، من باب الحيطة، يتأرجح بكثير من اللبس بين السببية النفسية ـ البدنية والتوازي النفسي ـ البدني، فإن منهجه لا يعيش هذه التأرجحات: بالنسبة إليه، لا وجود لأبعاد مادية عصية على التجاوز والاكتناه، بالنسبة إليه كل شيء يذوب في حمم الذاتية اللانهائية والمتحركة.

ولننتقل إلى النزعة الطَّاقية، ولنترك بيخوفسكي يتحدث بنفسه:

"إن تناسب التحليل النفسي ونظرية رد الفعل لا تقف عند المحاور التي أتينا على عرضها. إنه أعمق بكثير ويمتد إلى أساس الأسس في هذه النظرية، وأقصد بذلك النزعة الطاقية في الظواهر النفسية. إن التأويل الطَّاقي للظواهر النفسية يمتد بالفعل إلى مذهب التحليل النفسي عند فرويد من أقصاه إلى أقصاه، والذي توصف عنده النزعة الطاقية بمسمى "وجهة النظر الاقتصادية"

الأمر الوحيد الذي يسعنا قوله بتأكيد هو أن المتعة ترتبط على نحو معين بالنقصان، بالخفض، أو باندثار كمية المهيِّجات الموجودة في الجسم، بينما يرتبط عدم الرضى بارتفاع هذه الكمية. إن دراسة المتعة الأشد كثافة التي قد يسعنا معرفتها، تلك المصاحبة للممارسة الجنسية لا تترك مجالا للشك في هذا الصدد. وبما أنه في مثل هذه الظواهر من ظواهر المتعة، يتعلق الأمر باعتبار مقادير التهييج الذهني، أي الطاقة، بعبارة أخرى، وسوف نصف هذا النوع من البرهان بالاقتصادي... نستطيع القول إن الجهاز الذهني يميل إلى تجاوز وطرد التهييجات والمثيرات الآتية من الداخل وتلك القادمة من الخارج" (ص. 167 166).

وكما نرى، بواسطة مقتبس من فرويد يسعى بيخوفسكي للبرهنة عن نزعة التحليل النفسي الطاقية. وجرَّاء ذلك فإن المقتبس معبِّر جدا، لكن ما يبرهن عليه ليس هو ما يقصده بيخوفسكي.

وفي الواقع، ما المقصود بوجهة النظر الاقتصادية تلك عند فرويد، إن لم تكن التكيف الفظ مع النفسية ذات المبدأ القديم قدم العالم، مبدأ "استهلاك الحد الأدنى من الطاقة"، وهو في حد ذاته فارغ ولا يعني شيئا، مسبقا، الذي يصير مجرد استعارة، تعبير شعري لا أكثر، إن نحن طبقناه على مجال الذاتية. إذ حتى يسعه أن يكون فرضيّة عمل مثمر، يحتاج إلى مجال قابل للمقاييس الموضوعية المضبوطة، وهذه بالطبع ليست حالُ ذاتيةٍ مفصولة عن كل ما هو مادي، ولا تقبل سوى أحكام قيمة اعتباطية أيديولوجية، شأن

حكم القيمة المثير للريبة، الذي عند فرويد حينما يصرح بـصلافة أن المتعة الأشد قوة التي قد نعرفها هي تلك المرافقة للممارسة الجنسية.

لا يمكن أن يتعلق الأمر بالطاقية في غياب ما يتيح القيام بقياس مضبوط.. بيد أن ميزة نظرية فرويد تتمثل في كونها لا تعرف المنبه المادي الموضوعي، وإنما فحسب منبهات نفسية باطنية (عدا أن فرويد يتحدث عن مصادر جسمية للغريزة، لكن دون قيامه بدراستها) منبهات باطنية هي الوحيدة التي أُخِذَت بعين الاعتبار من طرف نظرية الليبيدو الفرويدية. وفي حقيقة الأمر، لا تهتم الفرويدية بالتهييج إلا حينما تأخذ في الظهور على مسرح النفسية الداخلية وتصطدم فيه بقوى نفسية سابقة الحضور ؛ أما عن معرفة كيفية وصولها لذلك، فهذا شأن لا يعنيها. إن الغرائز ـ وهذا مفهوم أساسي في التحليل النفسي بأكمله ـ قد تم تعريفها من طرف فرويد بصفتها التمثلات النفسية للتهييجات الجسمية، ومن أقصى طرف فيه إلى أقصاه فلن يتعامل سوى مع هذه التمثلات وصراعاتها: إن الغريزة المنصبة على الأم تصطدم بالخوف وبالشعور بالخزي ويجد نفسه مكبوتًا في اللاشعور، تصطدم غريزة "الأنا" بالغرائز الجنسية، وتصطدم غريزة الموت بالإيروس، إلخ. بحيث يظل التحليل النفسي مطوقا بالمنبهات وردود الأفعال النفسية الداخلية، إذ يرتد الانطباع على الانطباع، والمشاعر على الرغبات، والرغبات على المشاعر، ويتولد الخوف عن حب الزنا بالمحارم، وينشأ عن الغريزة المثلية هوس الاضطهاد، إلخ، بينما المنبه المادي الواقع في العالم الخارجي والتهييج المسجل ماديا بالكائن الغضوي تظل خارج

النظرية. بيد أن المناهج الموضوعية في علم النفس تعتمد تحديدًا على هذه العوامل القابلة للقياس.

وتندرج الملاحظة نفسها فيما يخص تحول الطاقة النفسية: الانتقال من الحب إلى الكراهية، انتقال الغريزة من موضوع إلى آخر، إلخ. ما السبيل لقياس هذه الطاقة التي يتحول شكلها، قياسها كميًّا؟ بيد أن بهذا الشرط فحسب يسعنا الحديث عن الطاقية بصيغة مغايرة للاستعارة. لكن يجب من أجل ذلك الخروج من التمثل الذي تقدمه الذاتية عن هذه التغيرات، والوصول إلى العالم الموضوعي للمنبهات وردود الأفعال المادية، وبدل ذلك يكتفي فرويد بالتصريح إنه إذا قام بذلك فإن القطعتين ستلتقيان بالتأكيد وبأن الطاقية والمبدأ الاقتصادي سيجدان ما يبررهما على هذا النحو.

وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أن وجهة النظر الاقتصادية ألصقت من الخارج على مذهب فرويد، الذي لا يستنجد بها إلا لماما دون أن يتأثر جوهر مذهبه جراء ذلك. وحينما يقول بيخوفسكي إن الطاقية هي أساس الأسس في التحليل النفسي، فهو يجانب الصواب، إذ يوكل، ظاهريا، إلى الطاقية كل الدينامية النفسية، ومن المعلوم أن هذا غير معقول تماما، بما أن هذه الدينامية النفسية، مثلما بينا ذلك في أوانه، لا تتجابه فيها قوى ما (وهذه الحالة التي قد تفيد فيها الطاقية)، بل تتصارع فيها علل أيديولوجيا اليومي المعيش.

وفي الأخير، لدينا كلمة مختصرة عن الجدلية، وهذه مسألة لا نقصد الإسهاب فيها. لأن الجدلية حاضرة في كل أنماط تفكيرنا. إنها في ذاتيتنا التي تصوغ نفسها في لغة داخلية وخارجية، إنها في

الأسطورة وفي هذيان المجانين، بل أكثر من ذلك إنها حاضرة في كل حماقة من الحماقات، في الكـذب، وفيهـا تخـوض الثرثـرة والنميمـة (ولنتذكر عند جوجول جدلية النميمة التي تحدد بعمق بنية اسلوبه المبالغ فيه، و الجروتيسكي). الجدلية هي روح كل حركـة، بـما فيهـا حركة الأوهام في دماغ فارغ. لا غرو إذا كان المـشهد الـذي رسـمه فرويد عن دينامية أيديولوجيا اليومي يكشف عـن جدليـة باطنيـة، لكن هل هي الجدلية المادية في الطبيعة والتاريخ التـي يـسعى إليهـا المنهج الجدلي الماركسي؟ بالطبع لا! إنها، بعـد عكـسها في رأس مـا، تشظيها وتشوهها بأيـديولوجيا مـا، جدليـة بعـض القـوى الماديـة الحقيقية التي لا يعمل فرويد على إظهارها بالتحديد، والتي يتظاهر بتجاهل أن "ديناميتها النفسية" دينامية العلل وليس دينامية القوى، ذات طبيعة أيديولوجية، وبالتالي فهي ثانوية، نتاج انعكاس وتـشوه خصوصية. باختـصار، لا يـستقيم الحـديث عـن جدليـة ماديـة في مذهب فرويد لأنها لا تتجاوز أبدا حدود الذاتية.

في كل أجـزاء مقالـة بيخوفـسكي، (مـثلما في بـاقي الكتابـات المدافعة عن الفرويدية التي نقترح تحليلها) نقف عـلى العيـب ذاتـه، ألا وهو صرف النظر عن التحليل النفسي بصفته واقعًا موضـوعيًّا، ما يجب القيام به، هو مقاربته أثناء عمله، ورصد ما يفعله، وإلى أين يتجه، بدل أن تأخذ منه أحاديث عفو المناسبة ومتناقـضة صرَّح بهـا فرويد والفرويديون. ما ينبغي فعله هو تناول منهج التـداعي الحـر ووضع السؤال عن الدور الذي يلعبه كل من الاسـتبطان والرصـد الموضوعي. وهذا سؤال واضح ودقيـق بـما فيـه الكفايـة حيـث لا

تشكل الإجابة عنه أدنى صعوبة بكل تأكيد. لكن لا بيخوفسكي ولا غيره من المدافعين عن الفرويدية لا يضعون مباشرة على هذا المنهج أسئلة بمثل هذا الوضوح، مفضلين جمع مقتبسات ومقتطفات شكلية خالصة.

وبهذا نكون قد أنهينا فحصنا لدراسة بيخوفسكي، دون أن نعثر على أدنى حجة تصب في صالح أطروحته، التي بحسبها تعيد الفرويدية، لا شعوريا، إنتاج المادية التاريخية. وكأن هذا النوع من اللاشعور لم يخلق للقدوم إلى الشعور.

3. ولننتقل إلى دراسة أ. ر. لوريا. التحليل النفسي بصفته منظومة سيكولوجية واحدية.

وجهة نظره حول الفرويدية؟

يكتب لوريا: "التحليل النفسي ينقل نظرية الأفعال النفسية إلى مستوى مغاير تماما، هو مستوى نظرية الظواهر العضوية التي مقرها جهازنا العضوي بأكمله، وهو بذلك يقطع على نحو جازم مع الميتافيزيقا ومثالية علم النفس القديم (هو في ذلك حليف نظرية ردود الأفعال والانعكاسات الإنسانية) ويرسي قواعد صلبة لعلم نفس النزعة الواحدية المادية المصممة على دراسة نفسية الإنسان الكامل بروح إيجابية.

ومن خلال ذلك فهو يكون قد أنجز المهمة الأولى التي حُدِّدت لسيكولوجيا زمانه من طرف أكبر فلسفة في عصرنا، أي المادية الجدلية، مهمة تتجلى في دراسة الإنسان الكامل والقوى الفاعلة في نفسيته من منظور مادي.

لهذا أسهم التحليل النفسي بقوة في إيجاد حل لهذه المعضلة وذلك بعد أن قام على التوالي بخطوتين جبارتين: تمثلت الخطوة الأولى في وضع مختلف الوظائف النفسية بصفتها كل، والخطوة الثانية في دمج مجموع النفسية داخل المنظومة العامة لأعضائنا وفعاليتها المشروطة بيولوجيا" (ص. 80. 79).

الفرويدية هي سيكولوجيا الإنسان الكامل. يلخص هذا القول الفكرة العميقة في دراسة لوريا برمتها.

بالنسبة لمؤلِّفنا هذا، تجلى أكبر عيب في السيكولوجيا الاختبارية في تفتيت النفسية إلى ذرَّات، بما أنها عاجزة عن النظر إلى الفرد في كماله. ولتعذر القدرة على نهج مسلك "تبرير" علمي للظواهر النفسية، فقد انخرطت السيكولوجيا التجريبية في تفكيك لمادة بنائها إلى أجزاء صغيرة معزولة ـ إلى "ذرَّات" - وفي دراسة شذرية لتلك "العناصر" النفسية المفترضة.

وهكذا فإن التحليل النفسي بالنسبة إليه قد انفعل على الضد من ذلك. بخلاف علم النفس "الذري" المدرسي، فإن التحليل النفسي بادر منذ خطوته الأولى إلى وضع مشكل الفرد: وقد حدد لنفسه مهمة دراسة الفرد في مجموعه وأيضا الآليات المنظمة لسلوكه (ص. 58).

بعد ذلك يبين لوريا بأن دراسة الإنسان الكامل هي مطلب أساسي في المنهجية الماركسية، التي تعتبر الفرد "جزءًا لا يتجزأ من التاريخ وعنصرا فعالا فيه"

تلك هي وجهة نظر لوريا.

من المحال الاتفاق معه حول القول إن المادية التاريخية تستلزم دراسة الإنسان الكامل، وهذه دراسة هو الوحيد من يقدم أسسها المنهجية.

لكننا نعلم أن فكرة "الإنسان الكامل" لا تنتمي بالتخصيص إلى الماركسية، ولا نظن أيضا أن الماركسية تصر عليه تحديدا، كما لا تجعله في صدارة انشغالاتها. إننا نعرف بأن هذه الفكرة كانت تتويجا للمثالية الرومانسية (فلسفة الهوية عند شيلينج Schelling ومذهب فيخته Fichte) وبأنها كانت، في الأخير، الكلمة الفصل في المدرسة الرومانسية، مع أنها في تاريخ الفلسفة وصلت إلى ذروة الصرامة مع المونادولوجيا (علم الجواهر البسيطة) عند ليبنز Leibniz. إنه جوهر بسيط مغلق، يكتفي بذاته، وهو أثناء ذلك يعكس الكون ويجعله متصلا بوحدته الداخلية: أين نعثر لفكرة الإنسان الكامل هذه تجسيدًا أشد صرامة من ذلك؟وإن ذهبنا أبعد من ذلك، نستطيع القول إن اليوم، مثلما في الأمس، ليس هناك تصور للعالم مناهض للتاريخ ومناهض للمجتمع لم يضع بالضبط في الصدارة فكرة الانسان الكامل هذه.

ويصل الأمر إلى حيث غدت هذه الفكرة سلاحا ذا حدَّين ويتعين علينا مقاربتها بحذر شديد. حينما تحدثت الماركسية عن الإنسان الكامل، أو بصفة عامة أكثر، عن الإنسان، لم تقدم على ذلك دون إبداء بعض التحفظات الخاصة والجوهرية، نظرا لأن الأمر يتعلق هنا بمقولات تستخدمها على نحو جدلي ظاهر للعيان.

إن الخطر الرئيسي يتمثل في كون الإنسان الكامل يتم تحصيله في العادة مقابل عزلته وتبسيطه. يتم تعريف الفرد بألفاظ تعزله وتقصيه من الوسط المحيط. ليس بصفته عنصرًا موضوعيًّا في التاريخ، وإنما باعتباره وحدة ذاتية، مركزًا مستقلاً لتجربة عن العالم. وفي هذه الحالة فإن "الإنسان الكامل" هو بالطبع أبعد بكثير من الماركسية، مما هي عليه التفتيت الذري للنفسية في السيكولوجيا التجريبية.

حينما تطلب الماركسية دراسة الإنسان الكامل، فإنها لا تصوغ هنا مطلبا خاصا، مستقلا عن كل ما تبقى، مثلما تقوم بذلك النزعة الفردية والرومانسية، أو في أيامنا هذه، مثلا، علم النفس المبايِن (البنيوي) عند وليام ستيرن ومدرسته، وإنما فحسب قسطا من استلزامها الأساسي، الذي يفرض على دراسة الإنسان نزعة واحدية جدلية ويمكن توضيحه بهذه العبارات: لا يوجد في الإنسان عناصر معزولة بصفة مطلقة، كل شيء يوجد في علاقة تبادل، كل شيء ليس إلا جزء من كل: والإنسان بدوره ليس معزولاً، إنه جزء من كل، وكما أنه ليس هناك عناصر نفسية معزولة، لا وجود لإنسان معزول، بحيث يصح أيضًا القول عن الإنسان أنه كامل (في علاقة بعناصره المعزولة) أو أنه ليس كذلك (في علاقة بالواقع المحيط الذي يشكل فيه جزءًا ضروريًّا).

لكن لا يسع الوصول لهذه الواحدية الجدلية ما لم يتوفر الشرط التالي: دراسة الإنسان محكومة بنزعة موضوعية خالصة ومن الصنف الجيد. يجب أن يتم فهم الإنسان وتحديده بمقولات العالم

المادي المحيط ذاتها، وينبغي على الصيغة الماركسية للإنسان وسلوكه أن تضم الأبعاد عينها التي تضمها صيغ الواقع السوسيو تاريخي والطبيعي التي تحيطه.

لكن هل السيكولوجيا الفرويدية للإنسان الكامل تستجيب لهذا الشرط؟

إنها لا تفعل ذلك بتاتا!

وأكثر مما هو عليه الأمر بالنسبة للشعور في السيكولوجيا المثالية، وعلاوة على ذلك، فإن اللاشعور يدعم النزوع إلى عزل وغلق الفرد، وحصر حياته في الحلقة العصية على التجاوز والضيقة لاجترار ذاتيته، ومن فرط ذلك يؤول الأمر بالفرد إلى الحصول على حكايته الصغيرة وطبيعته الصغيرة الخاصة به، والانشطار إلى شخصيات داخلية عديدة ("الأنا"، "الأنا المثالي"، "الهو") والتحول إلى عالم مصغر مستقل.

كل براهين لوريا ـ أو للدقة أكثر، كل مقتبسات فرويد والفرويديين التي تضج بها دراسته ـ عاجزة عن تغيير أدنى شيء في الأمر. بالتأكيد نستطيع قبول المؤاخذة التي يوجهها إلى السيكولوجيا الاختبارية في كونها تفتت الجهاز النفسي. لكن مم يصنع فرويد إنسانه الكامل؟ من هذه "الذرات" عينها الموجودة في السيكولوجيا الاختبارية: من تمثلات ومشاعر ورغبات. لم يغير فيها تدخل اللاشعور أدنى شيء، لأن مقولة "اللاشعور" تلك هي أكثر ذاتية من "الشعور" في السيكولوجيا الاختبارية.

أما بخصوص معرفة ما إذا كانت الفرويدية، مثلما يؤكد لوريا على ذلك، تُدْرِجُ الجهاز النفسي في منظومة الكائن العضوي أو خلافا لذلك تدرج الكائن العضوي المادي في منظومة الجهاز النفسي، فإن الصيغة الأخيرة هي الأصح، بالطبع. إذ بالنسبة للتحليل النفسي، يعتبر الكائن العضوي حقيقة ثانوية، ومن الخطأ بصفة جذرية عرض نظرية المناطق الشهوية وكأنها نظرية للفيزيولوجيا الموضوعية. لأن الجسد هو المدرج في منظومة الفرد النفسية وليس العكس، وليس بطبيعة الحال، في واقعه الخارجي كجسد موضوعي، وإنما باعتباره تجربة جسدية، ومجموعة من الغرائز والرغبات والتمثيلات الداخلية، اختصارا، بصفته جسدًا تم إدراكه من الداخل.

كما أنه من الخطأ، بالفعل، الزعم بمنح مقولة "غريزة" التحليلنفسية طابعا موضوعيا. "ويكتب لوريا" بالنسبة للتحليل النفسي، لا تشكل الغرائز مقولة من الدرجة السيكولوجية الخاصة، وإنما هي على نحو أوسع مقولات تلامس النفسي والجسمي، على حد سواء، وهي كذلك مقولات بيولوجية.

من البديهي أن لا يقبل أي عالِم بيولوجي هذا التعريف الغريب لمكون بيولوجي يتعلق في الوقت عينه بالنفسي وبالجسمي، حتى ولو كان هو الإحيائي درييش. إذ من المحال بالطبع أن يتعلق الأمر بمقولة تخص في الوقت معا الذاتية والمادية الموضوعية: لا تقدم لنا التجربة وجهة نظر تستطيع أن تكشف لنا مكونا هجينا بمثل هذا التفرد. إنها مقولة ميتافيزيقية خالصة، إحدى المقولات الأساسية في الميتافيزيقا الروحانية.

ومن ثمة يستخلص أن الصيغة التحليلنفسية للإنسان الكامل لا تدرج بعدًا موضوعيًا واحدًا قادرًا على دمج هذا الفرد في واقع الطبيعة المادي المحيط به. كما أنها لا تستطيع دمجه في المجرى السوسيو الاقتصادي الموضوعي للتاريخ، بما أن فرويد، كما نعلم، يربط كل التشكيلات الموضوعية التاريخية (من أسرة وقبيلة ودولة وكنيسة، إلخ) بالجذور الذاتية نفسها، وبما أن كيانها يختزل إلى المجموع عينه من القوى الذاتية الداخلية (السلطة باعتبارها أنا مثالي؛ التضامن الاجتماعي بصفته تماهيًا متبادلاً للأفراد الذين لديهم أنا مثالي مشترك؛ الرأسمالية باعتبارها تساميًا لإيروسية شرجية، إلخ)

وفي الختام، نستطيع القول إن الفرويدية، فيما يخص سيكولوجيا الإنسان الكامل، تقدم لنا عنه هنا صيغة تعزله وتغلقه، صيغة هي صيغة خبرته الذاتية عن العالم، وليس صيغة سلوكه الموضوعي داخل العالم.

4. مع دراسة ب. د. فريدمان، التي سنعمل الآن على تصفحها باختصار، ينتقل مركز الاهتمام إلى مظاهر أخرى من الفرويدية، وتأتي في مقدمتها قضية التشكيلات الأيديولوجية.

لقد وضع المؤلف وجهة النظر الماركسية حول هذا التشكيل على النحو التالي: "الأيديولوجيا منظومة انعكاسات خاطئة لعلل أو منابع نشاطنا" (ص. 145). وفي موضع تالٍ من الدراسة بقليل، بعد استناده إلى مقتبس من إنجلز Engels، يتابع قائلاً: "منذ اللحظة التي يتم فيها كل نشاط بواسطة الفكر ـ نظرًا لأن كل ما

يحثنا على ذلك يمر عبر رأسنا ـ فإننا نعتبر الفكر بصفته منبع للحض. ويكمن خطأ "الأيديولوجيا" في اعتبار أن الفكر ("الشعور") تابع للظواهر الأخرى، وبفعل ذلك، فهي تستغني عن الدراسة. والحصيلة: فإن القوى الفاعلة الحقيقية، والعلل الحقيقية المحفِّزة تظل محجوبة عنها.

ويدَّعي المؤلف أن وجهة النظر الماركسية هذه حول تشكيل الأيديولوجيات تلتقي مع أفكار فرويد بصدد الموضوع ذاته، إذ يكتب: " حسب مذهب فرويد، يفسر نمط مأتى "الأيديولوجيا" بآلية التبسيط التي تحكم تشكيل "منظومات البرهان" في مجموعها. وبوصف هذه الظاهرة، أشرنا إلى أنه كان يستهدف حجب العلل الحقيقية لنزعة معينة بعلل أخرى أكثر سموا، "مثالية"، يفترض أنها آتية مباشرة من "شعورنا" فأن تظل المنابع الحقيقية للنزعة محجوبة عن الفرد يجد تفسيره في العلاقة بين هذه الظاهرة ومنظومة "اللاشعور"، بعبارة أخرى، بما أن التبسيط محكوم بضرورة الإفلات من الاستنكار، ومن موقف "المكون الشعوري" الذي يستدعي ضرورة تبرير هذه المنابع"

لكن ومع أنها تعطي لظاهرة تشكيل الأيديولوجيات تأويلا مماثلا، فإن كلا من الماركسية والفرويدية، إن نحن صدقنا فريدمان، تدرس جوانب مختلفة منها، وبالتالي متكاملة بطريقة عجيبة، إذ تدرس الماركسية منابع ظواهر الأيديولوجيات تلك، بينما الفرويدية تدرس نمط هذا التشكيل وآليته النفسية. "إن المادية التاريخية تعتبر "الوعي" الاجتماعي نتاجا وانعكاسا لمجرى التاريخ، أي انعكاس

لمواجهة مختلف الرغبات (المصالح) في المجتمع. ويفسر مذهب فرويد كيفية عمل تشكيل هذه الرغبات وكيف تنعكس مواجهتها في "العقول" بفعل الظروف الخارجية" (ص. 152).

والواقع أنه بتأويلهما لآلية تشكيل الأيديولوجيات فإن الماركسية والفرويدية، منظور إليهما من الخارج، تظهران عن تشابه صارخ من نوع مميز جدًا: مثل التشابه الموجود بين الباروديا (المحاكاة الساخرة) والعمل الأصلي.

وإذا كانت الفرويدية بدورها ترى في الأيديولوجيا بنية فوقية، أية قاعدة تمنح لهذه البنية الفوقية؟ بعبارة أخرى لا شعور الغرائز الذاتية المكبوتة ذات الطابع الإيروسي بالأساس، وهذا ما يتناسب مع القاعدة الماركسية، في التحليل النفسي! وعلى هذه القاعدة الفريدة من الغرائز المكبوتة ينبني صرح الثقافة كله، حسب فرويد. لكن هناك أكثر من ذلك: القاعدة الماركسية في حد ذاتها - الاقتصاد - ليست بالنسبة للفرويديين سوى بنية فوقية أخرى تعتمد على تلك القاعدة الذاتية نفسها (انظر مثلاً التعريف الفرويدي للرأسمالية المذكور سابقا). أما صراع الطبقات، الذي يشوه الأيديولوجيات، فإن له ما يناسبه في الفرويدية، إنه صراع الشعور واللاشعور. ألا يبدو أن كل ذلك محاكاة ساخرة؟

أما عن آلية تشكيل الأيديولوجيات في حد ذاتها، فإن التحليل النفسي يحصرها في الحدود الضيقة للذاتية الفردية، بينما ترى فيها الماركسية آلية اجتماعية وموضوعية، تفترض تفاعلاً بين الأفراد

داخل جماعة منظمة اقتصاديا. وإذا ما ترتب على ذلك عجز عن تفسير هذه الظاهرة المعقدة، بالنسبة للسيكولوجيا والفيزيولوجيا على حد سواء، وعلى أقصى تقدير، سيكولوجيا ذاتوية عاجزة في حد ذاتها، بما أن أبسط ملفوظ من ملفوظاتنا (وردود أفعالنا اللفظية) يتجاوز إطار جهازنا العضوي الفردي، وقد أتيحت لنا الفرصة لذكر ذلك سابقًا.

ثم إن الماركسية لا تحمل الذاتية مسؤولية تشويه الأيديولوجيا، حيث إن الطابع الأيديولوجي من المنظور الماركسي الصائب، لا يرتبط فقط بالشعور في تجلياته العليا، وإنما بكل ما هو ذاتي، بكل ما يكتسي بالنسبة لنا شكل تجربة داخلية. إن عوامل تشويه الأيديولوجيا هي عوامل اجتماعية، عوامل طبقية، لا تندرج بتاتًا ضمن السيكولوجيا الفردية. وإذا كانت منابع الأيدولوجيا المستترة (أي القوى السوسيو اقتصادية الموضوعية) تقع بديهيا خارج وعي الأيديولوجيا، فإنها مع ذلك ليست داخل لا شعورها.

وأخيرا، حتى روح نظرية الأيديولوجيات الفرويدية تعادي بشدة الماركسية من خلال ذلك الحِرص البورجوازي الصغير الصرف والسُّوقي الذي يجعل الفرويدية تحط من "العظيم" و"المثالي"، واختزالهما في "الخسة" و"الحيوانية" التي تتفرد في تمثيلهما بصفة المبدأ بواسطة عالم اللاشعور القاهر، الذي يقع خارج الفضاء والزمن، مما يتلخص في تأويلهما بمعنى روحاني محض. وفضلاً عن ذلك، ليس ذلك حال الفرويدية لوحدها: العدمية الروحانية (أو

الكلبية الروحانية) هي خاصية مميزة لبورجوازية عصرنا. والشاهد على ذلك روحانية برجسون Bergson الذي لا يعدم بدوره نصيبا من العدمية، حينما يستحضر "الاندفاع" الذي له المعادي للعقل وللأشكال التي تتخذها الثقافة، أو حينما يمجِّد الغريزة. وروح الحطّ العدمية، المقرونة بالروحانية، التي صنعت نجاح الفرويدية في الأوساط البورجوازية الصغيرة.

مما يعني بالتالي أن بين التأويل الماركسي لصيغة "الكائن يحدد الوعي" وهذه العدمية الروحانية، هناك بون شاسع.

إن الآلية الفرويدية الخاصة بتشكيل الأيديولوجيات (التي نعلم أنها تفيد أيضًا في تشكيل الأحلام والأعراض العصابية) آلية ذاتوية، فردانية وروحانية. وبما أنها تؤدي إلى سحب حياة ذاتية مفردة ومنكمشة على نفسها ورائها ليس إلا، فإنها لا تمت بصلة إلى الآلية الموضوعية، السوسيو اقتصادية لصراع الطبقات، الذي يحدد، حسب المذهب الماركسي، الانقسام الأيديولوجي للفرد بواسطة الوعي.

بيد أن أطروحة كاتبنا تتلخص في القول بأن الكائن، من أجل تحديد الوعي، يحتاج إلى آليات فرويدية وهي أطروحة لا تصمد أمام النقد.

5. ينبغي لنا الآن تصفح موقف أ. ب. زالكيند الذي يتلخص في السعي إلى تأويل الفرويدية تأويلا يعتمد نظرية الفعل المنعكس، والذي يمثل، نتيجة لذلك، وجهة نظر فريدة من نوعها. إذ منذ

اللحظة التي تكون فيها القيمة العلمية لنظرية الفعل المنعكس، بالنسبة للماركسية، غير قابلة لتشكيك، فإن هناك العديد ممن يعتقدون أنه لا بد من استخدامها موضع اختبار لتقييم المزايا الماركسية لكل نظرية سيكولوجية.

ومن ثمة ضرورة الحديث بعض الشيء عن نظرية الفعل المنعكس، ودون منازعة القيمة الكبرى لمنهجها، بداهة، تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن مجال تطبيق هذا الأخير بعيد عن الظفر بالمدى المأمول من طرف بعض أصحاب نظرية الفكر المنعكس: إنه أحد مناهج الفيزيولوجيا، أحد شُعَب ذلك المنهج الوحيد ألا وهو المنهج الفيزيولوجي، لا أكثر. إن المقولات التي تمثل قاعدة نظرية الفعل المنعكس تحدد مناهج ملموسة للتجريب وهذا ما يصنع أهميتها وقيمتها؛ لكن خارج ظروف استخدام مناهج التجريب الدقيقة، البطيئة جدا لكن الأكيدة، ويصير منهج نظرية الفعل المنعكس لغوًا غير مجد. إن تطبيق منهج نظرية الفعل المنعكس يعني القيام بتجربة جديدة، وذلك يتطلب الكثير من العمل ومن الوقت، وإذا كان هذا المنهج يسير بخطى وئيدة، فإن خطواته ثابتة، على الأقل. لكن حينما تتوقف المقولات المؤسِّسة لنظرية الفعل المنعكس(الارتكاس المشروط، الحصر، إلخ) عن تنظيم تجريب معين لتنظم تصورا للعالم، تقريبا، حينما، بسهولة نظرية، يتم نقلها إلى مجالات لا مجال لمعالجتها بتجارب مخبرية، آنئذ تفقد تلك المقولات كل قيمة علمية، وهذا النوع من نظرية الفعل المنعكس لن تكون له بعد ذلك أي صلة بالماركسية.

لانفصالها عن مناهجها المخبرية الملموسة، فإن منظومة مقولات نظرية الفعل المنعكس تتحول إلى ترسيمة فارغة، لا جدوى منها، والتي نستطيع تطبيقها حرفيا على أي شيء كيفما كان. لم لا مثلا، تأويل مذهب كانط تأويلاً انعكاسيًا؟ وتكون بذلك المعرفة القبلية الكانطية هي الارتكاس اللامشروط، والمعرفة البعدية هي الارتكاسات المشروطة، إلخ. وها هو كانط قد تم تطهيره من زاوية انعكاسية. بذلك تتضح للعيان عبثية هذه الخطوة. لكن لا نعتقد بأن ترجمة نظرية سيكولوجية خالصة إلى لغة نظرية الفعل المنعكس مهمة تقل عنها عقما وجحودا.

ولنرجع رغم ذلك إلى زالكيند. كيف يُخضِع الفرويدية "لنظرية الفعل المنعكس"؟ماذا يبقى من الفرويدية وماذا يبقى من نظرية الفعل المنعكس حينما نجمع بهذا الشكل نظريتين هما على طرفي نقيض، منهجيًا؟

بداية، يرفض زالكيند نظرية فرويد الجنسية. يكتب زالكيند (الذي يقصد الجماهير العريضة) "لدى أغلب الناس اقتناع شديد بأن النظرية الجنسية عند الفرويدية تمثل "قلبها النابض"، مسمارها، وأن انتقادها، هو وأد الفرويدية بأكملها في المهد... بيد أن نظرية الغريزة الجنسية، لا تشكل، في واقع الأمر، قطب الرحى الحقيقي في هذه الفرويدية التي تقلب اليوم السيكولوجيا كلها جذريًا" (الفرويدية الماركسية، ص. 165).

ويجبرنا ذلك على أن نوجه له فورا الملاحظة التالية: ضمن عبارة "أغلب الناس" ينضوي فرويد نفسه وكذلك جميع

الفرويديين المتعصبين والتابعين له، وبأن الفرويدية، بحرمانها من "قلبها" الجنسي لن تظل فرويدية تماما.

عقب ذلك يلجأ زالكيند إلى المنهج الانعكاسي (لا إلى التجريبي منه، بل إلى اللغوي) لتطهير الفرويدية من نزعتها الذاتية ومن ميتافيزيقيتها.

"إن منهج نظرية الفعل المنعكس يخلصنا. إن موضوعيته الصرف، وواحديته البيولوجية تهدم الدعامة الميتافيزيقية التي كانت تحيط بناء المذهب الفرويدي، وتستخرج الواقع المادي الصلب من الفرويدية الحقيقية، تلك التي لم تتعرض للتشويه"

هكذا يصير مبدأ اللذة الفرويدي بعدما يترجمه زالكيند إلى لغة نظرية الفعل المنعكس. "المقصود بمبدأ اللذة ذلك القسط المأخوذ من العمق الفيزيولوجي المرتبط، بالنسبة للكائن العضوي، بهدر أدنى قدر من الطاقة، قسط يتشكل ويتجلى تبعا لخط أدنى مقاومة داخلية، بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بالاستعدادات الفطرية الموروثة (ارتكاسات غير مشروطة) وطبقات من الخبرة المكتسبة، الشخصية، التي تشكل مباشرة وفوريا على أعقاب الارتكاسات غير المشروطة، مستلزمة من الكائن العضوي هدرا لقوة دنيا. هذه العادات القديمة جدا والمكتسبة بسهولة أكبر هي بطبيعة الحال عادات الطفولة ("طفولية " مثلما يصفها فرويد)، تلك التي تنمو في المعتاد بواسطة محيط البالغين (الأبوين، الإخوة، إلخ) الذين يحركهم هاجس جعلها عادات سهلة بكل الوسائل، دون أن يكون الكائن

العضوي في حاجة إلى إنهاك نفسه بـلا فائـدة في التركيـز (ارتكـاس التركيز)، في التوجه (ارتكاس التوجه)، إلخ." (ص. 171).

إجـراء ماثــل يـسمح بإخـضاع آليــة الكبــت إلى النظريــة الارتكاسية، ومن البديهي أن هذه الآلية ليست سوى عملية كَبح.

إلا أن مقولة المحللين النفسانيين الأساسية تلـك التـي سـوف يقيمون عليها صروحهم اللاحقة ـ أي مقولة الكبت ـ هـي مقولـة ارتكاسية، وتعبر عنها لغـة الارتكاسـات بـالكبح. في هـذا المجـال تتمثل حياة الكائن العضوي في إظهار أو خلق بعض الارتكاسـات وكبح (كبت، نبذ) أخرى أو جعلها تنطفىء. تدخل الارتكاسات في تنافس، إذا جاز لنا القول، وهناك ارتكاس (أو مجموعة) يغلب على الارتكاسات الأخرى وذلك بكبتهـا (كبحهـا)، إن هـذا الانتـصار المتمثل في أن حول الارتكاسات الأولى سـوف يـتراكم أكـبر تـوتر فيزيولوجي (ما يسميه بافلوف بؤرة تهييج مثلى، ولا يتوجه، بداهة، بأي حال من الأحـوال، إلى الارتكـاس الأكثـر عقلانيـة). إذ أيـن ستتمثل عقلانية ارتكاس غذائي عند كلب مثلاً، حينما يخـضع هـذا الارتكاس إلى إشارة صوتية تافهة؟ لكن، في جميع الأحـوال، هنـاك ارتكاس يغلـب، يتحقـق، وينتـصر، بيـنما الارتكاسـات الأخـرى تتعرض للكبح، والنبـذ. وهـذا هـو مـدار البحـث عنـد المحللـين النفسانيين، حيث إذا كان هناك تقليص للتـأثير الكـابح للمنبهـات التي نبذت الارتكاس، فإن الارتكاس المنبـوذ، المكبـوت، يـستطيع بفعل هذه المنبهات الجديدة أو تلك، أن يظهر من جديد، و"يبرز"،

بينما في السابق، كان يظل في حالة احتمال، مكبوح، قابع في ظل الوعي، في اللاوعي. وعلى هذا النحو، مثلما نرى، فإن المقولات التي لدينا إلى حد الآن عند المحللين النفسانيين تقع حصريا على مستوى نظرية الارتكاسات المشروطة" (أ. ب. زالكيند، حياة الكائن والإيحاء، المنشورات الوطنية، 1927، ص. 58).

تعتبر آلية الحلم والإيحاء عند فرويد آلية معقدة (وقد أفرد لتحليلها المئات من الصفحات). بإخضاعها لنظرية الارتكاس، فإنها تغدو مفرطة البساطة إلى حد أن زالكيند يقدمها حرفيا في ثلاثة سطور:

"فيما يخص تحليله للأحلام ولعناصر الإيحاء، يظل التأويل الارتكاسي هو نفسه.

أثناء النوم، حينما يتوقف فعل المنبهات الخارجية التي لديها قيمة الكابح، مثلما رأينا، فإن هذه السكينة الخارجية، في حد ذاتها، تلعب دور منبه قادر على شل عملية الكبح" (دراسة بذور حمر، 1924، عدد 4، ص. 175).

ونتيجة لذلك، بعد إخضاع الآليات الفرويدية الأساسية لنظرية الارتكاس، فإن المقولة المركزية في التحليل النفسي ـ أي اللاشعور ـ تصير بطبيعة الحال بلا جدوى تماما.

"هكذا إذن، فإن التصريحات الفرويدية المتعلقة باستقلالية الكائن عن ما تحت الشعور، وانعزاله عن ذخيرتنا من

الارتكاسات، والقوانين الخاصة التي لا بد أنه خضع إليها، كل ذلك يبدو لا أساس له من الصحة. إن المكون ما تحت الشعوري" عند المحللين النفسانيين يناسب القسط الذي تم كبحه مؤقتا من ذخيرتنا العامة من الارتكاسات. هذا كل ما في الأمر. وذلك لا يبعدنا بتاتا عن المذهب الارتكاسي" (حياة الكائن...، ص. 59).

وأخيرا، بعد إخضاع الفرويدية وصياغتها ارتكاسيًا، يلجأ زالكيند إلى الإجراء الحسابي المتمثل في البرهان بالخلف ويصوغ النظرية الانعكاسية فرويديا (بتطبيقها على الكلب، فإن الآلية الفرويدية تتخذ مظهرا طريفا للغاية).

"بهذا المعنى، فإن تجارب بافلوف المخبرية على كلاب تتسم بفائدة استثنائية (رغم أنه لم يكن في نية الخبراء بتاتا، بطبيعة الحال، أن يمنحوها تأويلاً فرويديًا): عقب سلسلة من المنبهات المتواصلة والمتماسكة (موظفة الضوء والصوت أو الألم)، يفقد الكلب قدرته على الاستجابة بارتكاساته المعتادة (المسك، إفراز اللعاب، إلخ) رائحة مسحوق اللحم الذي يعرض عليه ـ وذلك بغض النظر عن فترة تجويعه السابقة ـ إذا كان تقديم المسحوق لا ترافقه الإشارات "الشرطية المناسبة (صوت، ضوء، إلخ). في البداية، نلاحظ بكل بداهة عملية الكبح المستميتة المقابلة لهذا المنبه الجديد (إنه "اعتراض على مبدأ اللذة"): يهرع الكلب إلى المسحوق، يفرز لعابه، إلخ، لكن بما أننا لا نقدم له طعامه دون مرافقته بالإشارات المسبقة المناسبة ("إنه مبدأ الواقع")، عندها يحين الوقت حيث، دون "إذن"، دون

إشارة شرطية، يصير عاجزًا عن الأكل، من المنظور البيوكيماوي وحده، (غياب اللعاب والإفرازات الأخرى)، حيث يفقد "الشهية"، و"لا يريد الأكل" (دراسة البذور الحمر، ص. 173).

فرويدية محرومة من مقولة اللاشعور، من الجنسانية ومن نظرية الغرائز، وبالتالي من محتوى اللاشعور؛ تفتقد عقدة أوديب، وعقدة الإخصاء، إلخ، إلخ؛ دون علم الأحلام، بلا "أنا"، ولا "هو"، باختصار، فرويدية بلا فرويدية. هذا ما يخص نتائج الصوغ الانعكاسي.

وماذا يبقى من المنهج الانعكاسي؟

ثلاث مقولات لا جدوى لها: الارتكاس اللامشروط، الارتكاس المشروط، والكبح؛ بعبارات أخرى، تبقى "طريقة للكلام" انعكاسية، ولكن لا يبقى من نظرية الفعل المنعكس ذرة واحدة.

وعلى الجملة، لا فرويدية ولا نظرية انعكاسية!

يقوم موقف زالكيند على خطأ أساسي، هو سعيه إلى صياغة نظرية أخرى صياغة انعكاسية، بينما لا يجب، عموما، نقل نظرية إلى لغة نظرية أخرى). لأن منهج (رد الفعل) الانعكاسي غير صالح للتطبيق على نظرية شخص آخر، وإنما تطبيقه على حدث، على ظاهرة مادية؛ وتطبيقه على حدث يعني إخضاع دراسة هذا الحدث إلى مجموعة من المناهج التجريبية الدقيقة.

لكن، هل أحداث السلوك، بصفة عامة، التي اعتمدها فرويد لبناء نظريته هي في متناول المنهج الانعكاسي؟

لا، إنها بمنأى عن ذلك، بما أنه بصفته كمنهج فيزيولوجي صرف، فهذا الأخير قد يأخذ من السلوك مكونا مجردا، ولا يسعه أن يؤول في مجموعه حدثا ليس فيزيولوجيا فحسب، مثلما سنحت لنا الفرصة لذكر ذلك (الفصل 8 والفصل 9)، فالصراعات السلوكية التي يتحدث عنها فرويد ليست أحداثا بيولوجية، بل هي أحداث اجتماعية موضوعيا منكسرة أيديولوجيا. لذا نعتقد أن زالكيند قد أخطأ بشدة حينما اعتمد على القناعة النظرية بأن "نفسيتنا هي الانعكاس البيولوجي لكياننا المجتمعي" (يرجى النظر إلى دراسته في بذور حمر، ص. 163) لأن المظهر الذاتي لنفسيتنا كله، أي الذي يتعامل معه فرويد بالتحديد، يشكل انعكاسًا أيديولوجيًا لهذا الكيان الاجتماعي، إذ أن عبارة "انعكاس بيولوجي" تبدو لنا في ذاتها مفسدة فلسفية حقيقية. أما بخصوص الفكرة التي يقوم عليها كتاب زالكيند الأخير والذي يعود للسعي إلى تأويل العامل النفسي بصفته مجموعة من الارتكاسات الشرطية، في حياة الكائن العضوي، فإننا نعتبرها خطأ جذريا، فالشعور، وبصفة عامة أكثر، العامل النفسي، يجب فهمهما في خصوصيتهما الكيفية، ولا ينبغي اختزالهما في ارتكاسات شرطية. لأن آلية الارتكاس الشرطي تنمو في حضن كائن عضوي فردي، مفهوم بالمعنى البيولوجي الخالص، وفي وسط فيزيقي لا يقل عنه خلوصًا، وجراء ذلك، بعد تطبيقها على الإنسان، فهذه الآلية بمثابة تجريد، بما

أن نفسيتنا تعتمد بدورها على تشكيلات سوسيو اقتصادية معقدة، وهي تحتاج إلى مادة بنائها الأيديولوجية الخاصة بها، التي هي مادة بناء الكلمة، والحركة الدَّالة، إلخ.

بيد أن في مادة البناء هذه فحسب تعرض الذاتية نفسها بصفتها حدثًا موضوعيًّا، وهذا ما لم يلحظه زالكيند.

لا يتسع مجال هذه الدراسة، بداهة، للتفصيل أكثر في تحليلنا النقدي لنظرية زالكيند المتعلقة بـ"العامل النفسي"، كما لا يسمح لنا بالبرهنة على وجهة نظرنا حول النفسية. ولقد عقدنا العزم على القيام بذلك في موضع آخر. لكننا نأمل مع ذلك أن نكون قد قدمنا البينة بوضوح على أن الدفاع عن الفرويدية، عند زالكيند، لم يكن مستندا إلى أي شيء.

6. يبقى علينا الآن الخروج بخلاصات.

التحليل النفسي مذهب شاسع، يمتلك نوعا من العمق، لديه وحدته العضوية وهو لا ينفصل عن المقدمات التي ينبني عليها الوعي الطبقي عند البورجوازية الأوروبية في زماننا. إنه لحمة اللحمة، دم دم الأيديولوجيا البورجوازية المتفسخة؛ لقد رأينا أنه يندمج في التيار الرئيسي للفكر الأوروبي الراهن. وحينما يسعى المدافعون الماركسيون عن الفرويدية، بكل يأس، إلى التوفيق بين ما لا يتفق، فإنهم يصيرون إلى قطع تلك الوحدة العضوية (ولو كانت وحدة كائن عضوي مريض) لينتزعوا منها هذا العنصر أو ذاك،

هذه العلة أو تلك، والتي تتخذ، خارج المجموع، معنى مغـايرًا، أو تصير فاقدة لكل معنى. ومثلما رأينا، بعضهم يتحاشى تحليل المـنهج في حد ذاته موضوعيا، مفضلا أن يقتبس من الفرويديين تصريحات شكلية خالصة؛ والبعض الآخر يتمسك بتـشابهات خارجيـة فجـة بين بعض المظاهر المميزة في النظرية الفرويدية والماركـسية، وأخـيرا هناك طـرف ثالـث، شـأن زالكينـد، يجعـل مـن الفرويديـة نظريـة انعكاسية مصغَّرة.

هذا وإن التحليل الرصين والموضـوعي للفرويديـة مـن جميـع زواياها لا بد أن يبعد الشك عن دقة الحكم الماركسي الذي نـصدره هنا على هذا المذهب.

فهرس

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع | الصفحة



ميخائيل باختين

فيلسوف ولغويّ ومنظّر أدبيّ روسيّ. ولد في مدينة أريول، ودرس فقه اللغة، ثمّ عمل في سلك التعليم، وأسّس « حلقة باختين النقديّة ».

شكير نصر الدين

ناقد ومترجم من المغرب، كرّس جهوده في الترجمة لنقل أعمال باختين النقديّة، وغيره من أعلام الثقافة الغربيّة.

الفرويديّة

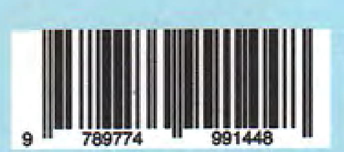
حينما توجّه سهام النقد إلى فرويد والفرويديّة تنتفض عشيرته من تلامذة ومريدين وأتباع ومتعصّبين. حدث هذا في وقت قريب لما أصدر الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل أونفري كتابه الحدث « أفول صنم: الأكاذيب الفرويديّة »، عام **2010**. تحرّكت الآلة الهجوميّة من إعلام سمعيّ وبصريّ، وانبرى أهل الاختصاص للردّ على « المارق » الّذي قام بتدنيس المعبد والتجاسر على فرويد المعلّم الملهم! مع أنّ كلّ تلك الجوقة لم تردّ على الحجّة بالحجّة الّتي تدحضها، واكتفت في نهاية المطاف بانتظار أن تهدأ العاصفة ويعود الناس إلى مآربهم، والمحلّلون النفسانيّون إلى مرضاهم وعياداتهم.

حدث هذا في وقتنا الحاليّ، بعد مرور عقد على وفاة فرويد، وانتشار طريقته في التحليل النفسيّ في كلّ بقاع العالم؛ ولنا أن نتصوّر التلقّي الروسيّ لـ« نظريّة » الطبيب النمساويّ، سنة **1927**، بعد طبع كتاب ميخائيل باختين المثير للجدل.

لقد كان للمفكّر الروسيّ **(1895-1975)** قصب السبق في بيان تهافت الفرويديّة من خلال نقده لأسسها الإبستمولوجيّة، وذلك بجعلها في إطارها الوضعيّ الصحيح، ذي النزعة البيولوجيّة، والميل البلاغيّ البارز، مختزلاً الإنسانيّة في طبعها الحيوانيّ الجنسيّ، ومكثّفًا النفس البشريّة في جملة من « العقد » تمتح من الأساطير اليونانيّة، على نحو مغلوط، أكثر ممّا ترتكز إلى العلم الفيزيولوجيّ الّذي تدّعي الانضباط إلى قيوده.

ماذا لو انتبه العالم إلى كتاب باختين هذا؟!!

رؤية



الغلاف: ... ☎ 00962 7 95297109